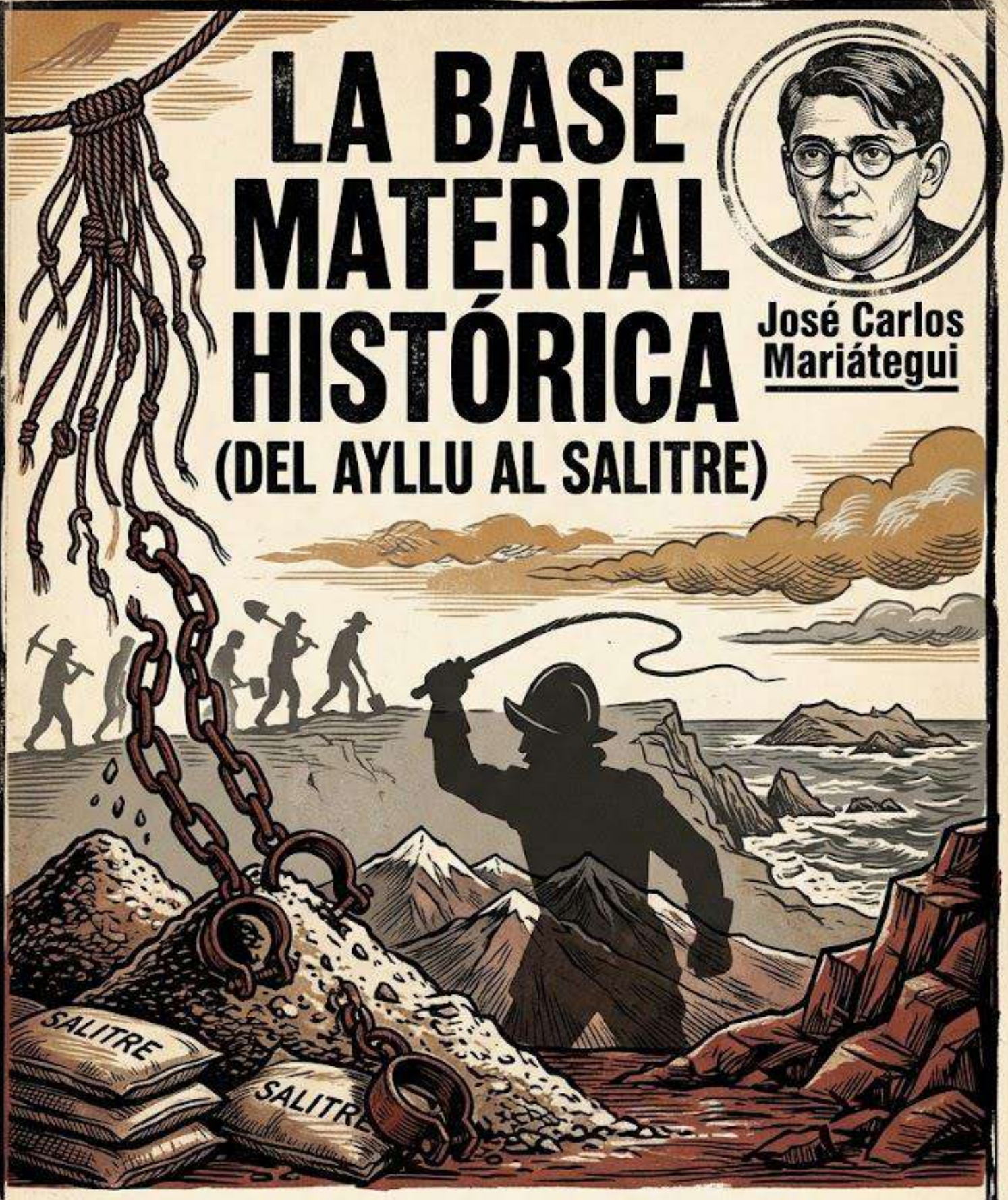
LA BASE MATERIAL HISTÓRICA
(DEL AYLLU AL SALITRE)

José Carlos Mariátegui



Crítica de la Economía Política del Perú:
De la Comunidad Primigenia al Neocolonialismo del Siglo XXI

TOMO I

TÍTULO GENERAL:
"Crítica de la Economía Política del Perú: De la Comunidad Primigenia al Neocolonialismo del Siglo XXI"

SUBTÍTULO:
"La Teoría de la Doble Contradicción y el Socialismo Indoamericano como Creación Heroica"

Autor: Frente Indoamericano

"La Burguesía Peruana no pide permiso para saquear nuestra historia, apropiarse de nuestro pasado y ocultar las huellas de nuestra explotación. Entonces no tenemos por qué pedirles permiso a sus editoriales para reescribir nuestra historia desde abajo."

Frente Indoamericano

Edición en revisión

Prólogo

La obra que presento al público no es un producto de la erudición académica, ni un ensayo de interpretación histórica, ni un manual de estrategia política. Es, ante todo, un instrumento de combate ideológico y político forjado en el taller del materialismo dialéctico y templado en la experiencia histórica del movimiento revolucionario del siglo XX y lo que va del XXI. Es, también, la respuesta a una deuda histórica: la que José Carlos Mariátegui dejó pendiente cuando, en sus Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, intuyó el camino al admitir que "ningunos de los ensayos a sido acabado" (Mariátegui, 1928, p. 4) dejando en claro que no tuvo tiempo de construir todo el edificio teórico del socialismo científico peruano. Esta obra es un intento de continuar la obra de Mariátegui al cientifizar del socialismo indoamericano que Mariátegui no pudo completar. Cabe precisar que esta obra no estará completa porque como cualquier ciencia estará sometida al examen de la realidad concreta y propensa a ser superada dialécticamente.

Toda gran obra científica nace de una pregunta que no encuentra respuesta en el saber establecido, para ello se debe buscar la respuesta en la misma praxis de las realidades concretas, asumiendo las como objeto de estudio sin aislarla de sus propias relaciones internas y externas. Esta obra nace de una paradoja que ha atormentado a la izquierda mundial durante más de un siglo: ¿cómo es posible que el socialismo, que según la predicción clásica de Marx debía triunfar en los países más desarrollados, haya emergido y sobrevivido en las periferias más atrasadas del capitalismo, y que allí mismo, en lugar de emancipar a los trabajadores, haya degenerado en capitalismo de Estado? ¿Cómo explicar que

la revolución, cuyo horizonte era la abolición de toda explotación, haya producido nuevas formas de dominación, más sutiles y a menudo más crueles?

La historia ha demostrado que las leyes del desarrollo social no operan en el vacío, sino en condiciones concretas, moldeadas tanto por contradicciones internas (la lucha de clases) como por contradicciones externas (el cerco imperialista, la dependencia tecnológica, el aislamiento geopolítico). En este contexto la paradoja no es un accidente histórico ni una refutación del método dialéctico; es, por el contrario, su confirmación más dramática. La experiencia de la Unión Soviética, de China y de Cuba, leída a la luz del materialismo histórico, nos muestra que el socialismo no es un destino automático, sino una construcción frágil que debe luchar en dos frentes: contra los enemigos de clase internos y contra el cerco hostil del capitalismo mundial.

De estas reflexiones se concibe la Teoría de la Doble Contradicción (Interna y Externa) que explica la Degeneración de los Estados Socialistas en estados capitalistas o capitalismos de estados, contribuyendo al arsenal dialéctico del materialismo científico. En este sentido, la teoría se plantea como una ley derivada de lucha de contrarios y la ley de la unidad en el contexto de la transición socialista al establecer que la degeneración burocrática no es una consecuencia inevitable del socialismo, sino el resultado de la interacción dialéctica entre dos contradicciones:

a) La contradicción externa: el cerco imperialista, como parásito mundial, financia, estimula y presiona a esa burocracia, no para destruirla, sino para usarla como un instrumento que sabotea la construcción socialista desde dentro, manteniendo al Estado obrero en un estado de dependencia y deformación.

b) La contradicción interna: una capa burocrática parasitaria, heredada de las condiciones del atraso material y de la centralización administrativa, se autonomiza de la clase trabajadora y deviene una nueva clase explotadora, que utiliza el control del Estado para acumular privilegios y poder.

La burocracia no es una víctima indefensa del imperialismo, sino que es el parásito dentro del cuerpo revolucionario que se mimetiza y lo destruye desde adentro hasta tomar el control. El imperialismo es solo una de las condiciones que nutren a dicho parásito y crean el clima ideal para su propagación (aislamiento, escasez, bloqueo tecnológico). La metáfora biológica que subyace al primero-el hongo parásito Ophiocordyceps unilateralis que toma el control de las mentes de las hormigas y las convierte en sus obedientes siervos-prueba que la dialéctica es universal, que funciona tanto en la naturaleza como en los procesos históricos.

En la teoría postulamos que no puede haber una destrucción del socialismo sin la contradicción interna (la burocracia como una clase parasitaria) y no puede haber posibilidad de burocratismo y degeneración sin la contradicción externa (el bloqueo por el imperialismo). Estas contradicciones se interactúan y conducen si no son interrumpidas por el internacionalismo militante y el poder dual de abajo hacia arriba al restablecimiento del capitalismo de Estado.

La teoría no es un dogma sino una hipótesis abierta para el debate y la crítica. La sometemos al escrutinio de los socialistas, confiados en que su validez será o bien probada o refutada por la historia. Pero estamos seguros de que de todas formas ella abre el camino hacia la comprensión de la experiencia socialista real la cual no ha sido explicada satisfactoriamente ni por el dogmatismo ni por la crítica burguesa.

Sin embargo, la teoría en cuestión no es un fin en sí misma. Es un medio para analizar el caso particular que nos ocupa, el de Perú, su pasado, sus contradicciones y su posible futuro. Perú no es un laboratorio teórico sino un país real con mil años de historia, una geografía compleja, una población variada y una estratificación social extremadamente dividida. Perú es un país que ha sido saqueado desde los días de la conquista, oprimido por sus oligarquías y dominado por los planes del imperialismo. También es un país donde han surgido expresiones de resistencia como las rondas campesinas, las ollas comunes, uniones clasistas, movimientos regionales y que contienen las semillas de un poder alternativo.

Esta obra se propone, por tanto, desentrañar la anatomía del capitalismo peruano, desde su formación precolonial hasta las nuevas determinaciones del siglo XXI: la crisis ecológica, la precarización del trabajo, la geopolítica del Pacífico y la burocracia parasitaria. Pero no se queda en el diagnóstico; se atreve a esbozar una estrategia de avanzada, basada en el análisis concreto de la realidad y en las lecciones de la historia. El socialismo indoamericano que proponemos no es un calco ni una copia; es una creación heroica que debe integrar las tradiciones comunales andinas, la crítica del capitalismo periférico y la advertencia de la degeneración burocrática.

Para realizar esta tarea, hemos utilizado la inteligencia artificial como herramienta auxiliar: para procesar datos, verificar fuentes y ordenar información. La selección, interpretación y síntesis de cada concepto es producto exclusivo de la práctica revolucionaria del autor. La IA no crea la realidad ni la mejora; es un reflejo de ella, tan dependiente de la materia como cualquier otra tecnología (Lenin, 1908/1974). Quien confunda la herramienta con la realidad

cae en el idealismo tecnológico que el capitalismo promueve. Pero quien desdeñe la herramienta por su origen tecnológico comete el mismo error que los artesanos que se negaron a usar la imprenta: confunde el medio con el mensaje, la máquina con la clase que la usa. Como señala Marx (1845/1974), "la cuestión de si el pensamiento humano puede alcanzar la verdad objetiva no es una cuestión teórica sino una práctica" (p. 5). El capitalismo ha armado sus batallones de bots y algoritmos; el socialismo debe emplear la misma tecnología como arma de liberación. La lucha por la inteligencia artificial es parte de la lucha por el futuro de la humanidad.

Por eso el lector no encontrará en las líneas siguientes un tratado o una afirmación dogmática. En estas páginas se encontrará con un análisis concreto que revela las contradicciones de la realidad peruana y que muestra cómo los oprimidos podrían comprenderlas y superarlas. Esta Teoría de la Doble Contradicción no es un enfoque dogmático, es una advertencia y una guía. El socialismo indoamericano no es una utopía sino una posibilidad que se convertirá en realidad siempre y cuando los explotados del campo, la ciudad y el hogar se organicen para crear un poder alternativo desde abajo y liberarse del imperialismo.

La forma del trabajo está determinada orgánicamente por el conjunto orgánico: El Volumen I revela la base material de la historia del Perú, desde el ayllu hasta el salitre, a través del desarrollo de contradicciones internas y externas que determinan la formación de la sociedad peruana. El Volumen II muestra a la República como la máscara de la encomienda, desde el gamonalismo hasta el fujimorismo, desenmascarando la esencia de la forma republicana como ocultamiento de la continuidad del saqueo. El Volumen III revela el proceso de la

producción de la ignorancia y la sumisión de la población por la superestructura ideológica a través de la prensa, la educación y el centralismo. El Volumen IV se dedica a las nuevas determinaciones del capitalismo del siglo XXI: la catástrofe ecológica, el precariado, la geopolítica del Océano Pacífico y la burocracia parasitaria. El Volumen V cierra el sistema de exposición de las leyes dialécticas incluyendo la Teoría de la Doble Contradicción como una ley derivada y la estrategia revolucionaria para el socialismo indoamericano en términos de internacionalismo militante y el poder dual desde abajo.

Cada tomo es una pieza de un sistema, pero también puede leerse de forma independiente. La obra total queda para los cuadros revolucionarios, para las bibliotecas de los sindicatos, para las universidades populares; los tomos individuales, para las masas que necesitan comprender aspectos concretos de su realidad.

La historia no se llora, se transforma. Y el fantasma de Mariátegui, si no es capaz de hacer la revolución, que descanse en paz. Pero si empuña la pluma, que sea para escribir el programa de la revolución indoamericana. Esta obra es nuestro intento de escribir ese programa, con la ayuda de la máquina y la pasión del militante. Que el lector juzgue si hemos cumplido con nuestra tarea.

Cuando el lector cierre este libro, que no se quede con la mente llena de ideas abstractas. Que sienta que tiene una misión: ir a su sindicato, a su comunidad, a su asamblea, a su ronda campesina, y empezar a construir el poder dual desde la base. Que sepa que la Teoría de la Doble Contradicción no es una condena, sino una advertencia que puede ser superada con organización, conciencia de clase y solidaridad internacional. El socialismo indoamericano no caerá del cielo.

Lo construiremos con nuestras manos, con nuestra inteligencia, con nuestra solidaridad. Y cuando lo construyamos, la historia nos dará la razón.

Lima, agosto de 2026

Índice

- **Sección 1: La destrucción del ayllu y la imposición de la propiedad privada feudal.** 2
- **Sección 2: La mita colonial como superexplotación científica del cuerpo indígena.** 3
- **Sección 3: La encomienda como célula económica del saqueo originario.** 3
- **Sección 4: El testimonio de los vencidos: los cronistas ante la catástrofe colonial.** 4
- **Sección 2: Los culíes chinos: la nueva carne de cañón del capital.** 5
- **Sección 4: La deuda externa como cadena perpetua: el nacimiento del Perú semicolonial.** 6

1. El ayllu como unidad política, económica y simbólica 8

Naturaleza y definición 8

Base territorial: la marca y el ayllu 9

Dimensión religiosa y simbólica 10

2. El control vertical de pisos ecológicos como campo de contradicción y la expansión del Estado 10

Contradicción interna 11

Contradicción externa 11

3. La propiedad colectiva de la tierra 12

Ausencia de propiedad privada 13

El curaca como administrador 13

La dualidad de la propiedad 14

4. La reciprocidad como relación de producción y la base material de la obediencia 15

Formas de reciprocidad 15

Los tres pilares de la obediencia material 15

La ambivalencia de la dominación 16

5. La subsunción del ayllu bajo el Estado incaico y la extracción de tributo 17

La subsunción formal 17

Mecanismos de extracción 18

La distinción cualitativa entre la mita incaica y la colonial 18

Conclusión de la Sección 1 19

La dualidad del ayllu 19

El ayllu, como comunidad primigenia de los Andes, no fue una supervivencia arcaica ni una utopía igualitaria, sino una forma históricamente necesaria de

organización de la producción en un medio ecológica y socialmente complejo. Su base material —la propiedad colectiva de la tierra, el parentesco como principio de cohesión y la reciprocidad como relación de producción— constituyó el fundamento sobre el que se erigió el Estado incaico y, posteriormente, el régimen colonial. Pero esta comunidad no era un bloque armónico; era un campo de contradicciones que la historia se encargaría de desplegar. 19

La contradicción fundamental del ayllu reside en su carácter dual: era, a la vez, una comunidad de cooperación basada en la reciprocidad, y una unidad productiva atravesada por la diferenciación social y la administración desigual del excedente. Esta tensión —entre la lógica comunal y la lógica de la apropiación— no fue un accidente, sino el germen de la transformación que el Estado incaico sistematizaría. El control vertical de pisos ecológicos, la propiedad colectiva con su doble faz y la reciprocidad como relación social de producción no fueron meras instituciones; fueron los escenarios donde se gestó la escisión entre los productores directos y una capa que comenzaba a vivir del trabajo ajeno. 19

Sin embargo, sería un error idealizar el ayllu como una comunidad armónica previa a la corrupción incaica. La diferenciación social entre linajes, el poder discrecional de los curacas en la asignación de tierras y turnos de riego, y la desigualdad en el acceso a los pisos ecológicos no fueron introducidos por el Estado incaico; fueron heredados y sistematizados por él. El ayllu no era una utopía igualitaria, sino una formación social con contradicciones de clase incipientes que el Tahuantinsuyo consolidó y profundizó. La propiedad colectiva coexistía con el control de los curacas sobre la redistribución; la reciprocidad horizontal se veía constantemente tensionada por la acumulación desigual de prestigio y poder. Reconocer esta dualidad no debilita la crítica del colonialismo; la fortalece, porque muestra que la comunidad andina no fue destruida por un invasor externo que corrompió una arcadia, sino que fue transformada por un proceso histórico que ya estaba en marcha antes de la conquista. 20

La transición a la Sección 2 20

SECCIÓN 2: LA APARICIÓN DE LA CLASE DOMINANTE INCAICA Y LA EXTRACCIÓN DE PLUSTRABAJO 21

Introducción 21

1. El proceso de diferenciación social: del curaca administrador al agente de extracción 22

1.1. La base material de la diferenciación 22

1.2. La transformación del curaca bajo el Estado incaico 23

2. La estructura de la clase dominante incaica 24

2.1. El Inca: cúspide del poder 24

2.2. La nobleza de sangre: las panacas 24

2.3. La nobleza de privilegio: los curacas 25

2.4. Los sacerdotes y la burocracia estatal 26

3. Los mecanismos de extracción de plustrabajo 26
3.1. La mita 26
3.2. El tributo en especie 27
3.3. La distribución controlada 27
4. La base material de la expansión y la subsunción del ayllu 28
4.1. ¿Por qué se expandió el Tahuantinsuyo? 28
4.2. La subsunción del ayllu 29
5. La función ideológica de la religión y el parentesco 29
5.1. La religión como relación social de producción 29
5.2. El parentesco como ideología de dominación 30
Conclusión de la Sección 2 31
SECCIÓN 3: LA MITA PRECOLONIAL COMO GERMEN DE LA EXPLOTACIÓN 32
Punto de partida 32
1. Origen comunal de la mita 32
2. El funcionamiento de la mita 34
3. La transformación de la reciprocidad en tributo 35
4. La base material de la obediencia 36
5. Las contradicciones internas de la mita 37
6. La diferencia cualitativa con la mita colonial 38
Conclusión de la Sección 3 38
SECCIÓN 4: LAS CONTRADICCIONES INTERNAS DEL TAHUANTINSUYO Y SU CRISIS TERMINAL 39
1. La fractura de la élite: la guerra civil como contradicción material 39
2. El descontento de los pueblos sometidos: la contradicción centro-periferia 41
3. La presión ecológica y tributaria: la base material del colapso 42
4. El colapso ideológico: cuando el mito se vuelve insostenible 43
5. La función de los curacas como bisagra de la dominación 44
6. La totalidad dialéctica: por qué cayó el Tahuantinsuyo 44
Conclusión de la Sección 4 45
SECCIÓN 5: LA MIRADA DEL OTRO: CRÍTICA MATERIALISTA A LOS CRONISTAS DEL TAHUANTINSUYO 46
Punto de partida 46
1. La economía política del testimonio 47
2. Pedro Cieza de León: el soldado que registró la base material 48

3. Felipe Guamán Poma de Ayala: el noble empobrecido y la crítica al colonialismo 49
4. Inca Garcilaso de la Vega: la utopía del linaje 50
5. Juan de Betanzos y Santa Cruz Pachacuti: la memoria filtrada 51
6. Reconstruir las voces silenciadas 52
Conclusión de la Sección 5 53
SECCIÓN 6: LA TOTALIDAD CONCRETA DEL MODO DE PRODUCCIÓN COMUNAL-TRIBUTARIO ANDINO 53
Punto de partida 53
1. La unidad de economía y política: el Estado como administrador del excedente 54
2. La ideología como relación material: la reciprocidad que legitimaba la explotación 55
3. La ecología como determinación: la fragilidad del medio y la necesidad del tributo 56
4. La reproducción del todo: la contradicción como motor 57
5. La totalidad en la crisis: el derrumbe como confirmación 58
Conclusión de la Sección 6 59
Sección 1: La destrucción del ayllu y la imposición de la propiedad privada feudal 60
Punto de partida 60
1. La caída del Estado incaico como resolución violenta de una crisis interna 60
2. La desestructuración del parentesco y la reciprocidad 62
3. La extirpación de idolatrías: la destrucción de la reproducción cultural 63
4. Del ayllu al latifundio: la imposición de la propiedad privada 63
5. Las reducciones: el fin del archipiélago vertical 64
6. La resistencia inicial y su aplastamiento 65
Conclusión 65
Sección 2: La mita colonial como superexplotación científica del cuerpo indígena 66
Punto de partida 66
1. Continuidad y ruptura: de la mita andina a la toledana 67
2. Potosí y Huancavelica: el cuerpo indígena como combustible 68
3. La demografía del exterminio 69
4. Plusvalía absoluta y mercado mundial 71
5. La resistencia a la mita 72
6. La transición al trabajo asalariado forzado 72

Conclusión 73
Sección 3: La encomienda como célula económica del saqueo originario ... 74
Punto de partida 74
1. La encomienda como institución de acumulación primitiva 74
2. El tributo indígena como base de la riqueza colonial 75
3. La encomienda y la formación de la oligarquía criolla 76
4. La crisis de la encomienda y la transición al gamonalismo 77
5. La presencia africana: el otro rostro del saqueo 78
6. La encomienda y la acumulación originaria mundial 80
Conclusión 81
Sección 4: El testimonio de los vencidos: los cronistas ante la catástrofe colonial 81
Punto de partida 81
1. Guamán Poma de Ayala: el noble empobrecido y la denuncia de la explotación 83
2. Titu Cusi Yupanqui: la resistencia incaica narrada por sus actores 84
3. La resistencia indígena en las crónicas: ¿rebeldes o traidores? 85
4. El silencio de los cronistas oficiales sobre el genocidio 87
5. Hacia una historia desde abajo: reconstruir las voces silenciadas 88
Conclusión 89
Punto de partida 90
1. El guano como fertilizante y su demanda en el mercado europeo 91
2. La renta diferencial I y II en la extracción guanera 92
3. El papel del capital inglés en la explotación del guano 93
4. La apropiación de la renta por la oligarquía y el Estado 94
5. El guano como primera forma de subdesarrollo extractivo 95
6. La ideología del "progreso" y el empiriocriticismo criollo 96
Conclusión 97
Sección 2: Los culíes chinos: la nueva carne de cañón del capital 98
Punto de partida 98
1. La importación de mano de obra china bajo régimen de semiesclavitud . 98
2. Las condiciones de trabajo en las islas guaneras 100
3. La resistencia de los culíes y su papel en la lucha de clases 101
4. La cuestión racial como dimensión de la explotación capitalista peruana 102
El legado de los culíes: de la servidumbre a la cultura 103

6. La conexión con la acumulación originaria mundial 104
Conclusión 105
Punto de partida 105
1. El salitre como objeto de disputa interimperialista 106
2. Las contradicciones internas de la burguesía peruana 107
3. La resistencia popular y su traición 109
4. La derrota como despojo originario 110
5. El impacto ideológico de la guerra y el empiriocriticismo criollo 111
Conclusión 112
Sección 4: La deuda externa como cadena perpetua: el nacimiento del Perú semicolonial 112
Punto de partida 112
1. La prehistoria de la deuda: los empréstitos de la independencia y del guano 114
2. El Contrato Dreyfus y la entrega del guano a los acreedores 115
3. La deuda como mecanismo de sujeción: intereses, comisiones, condicionalidades 116
4. La guerra del Pacífico y el colapso de la capacidad de pago 116
5. El Contrato Grace: la capitulación final 117
6. La ideología de la deuda: el empiriocriticismo criollo como legitimación 118
Conclusión 119
1. Fuentes primarias (Cronistas y documentos) 122
2. Historiografía materialista y etnohistoria andina 123

Índice Desarrollado

TOMO I: LA BASE MATERIAL HISTÓRICA (DEL AYLLU AL SALITRE)

Subtítulo: *"Contradicciones Internas y Externas en la Formación del Perú"*

Tesis del tomo: La historia peruana está atravesada por contradicciones internas y externas que el método dialéctico permite desentrañar. Desde el ayllu hasta el salitre, la formación social peruana ha sido moldeada por la interacción entre sus propias contradicciones de clase y las presiones del mercado mundial y el imperialismo.

Libro 1: El Modo de Producción Comunal-Tributario Andino (El Ayllu)

- **Sección 1: La comunidad primigenia y la propiedad colectiva de la tierra.** El ayllu como unidad política, económica y simbólica. La propiedad colectiva como base material. El parentesco como principio de cohesión. La reciprocidad como relación de producción. El control vertical de pisos ecológicos como campo de contradicción.
- **Sección 2: La aparición de la clase dominante incaica y la extracción de plustrabajo.** Diferenciación social en el seno del ayllu. El surgimiento del Estado incaico como clase dominante. La mita y el tributo como mecanismos de extracción de plustrabajo. La transformación de la reciprocidad en relación de dominación.
- **Sección 3: La mita precolonial como germen de la explotación.** Origen comunal de la mita. El funcionamiento del sistema de turnos. La transformación de la reciprocidad en tributo. La base material de la obediencia. Las contradicciones internas de la mita. La diferencia cualitativa con la mita colonial.

- **Sección 4: Las contradicciones internas del Tahuantinsuyo y su crisis terminal.** La crisis de sucesión y la guerra civil incaica. El descontento de los pueblos sometidos. La presión tributaria insostenible. La crisis demográfica y ecológica. El colapso de la legitimidad ideológica. La doble contradicción en la fase terminal del Imperio.
- **Sección 5: La mirada del otro: crítica materialista a los cronistas del Tahuantinsuyo.** Los cronistas españoles como legitimadores de la conquista. Los cronistas indígenas y mestizos como voces del vencido. Leer las crónicas a contrapelo: el método materialista. La función de las crónicas en la construcción del mito incaico.

Libro 2: La Conquista como Cataclismo Dialéctico (La Encomienda)

Tesis del libro: La conquista española no fue un "encuentro de culturas", sino la destrucción violenta de un modo de producción y la imposición de otro, basado en la apropiación del plustrabajo indígena mediante la encomienda, la mita colonial y el tributo, articulados al mercado mundial capitalista en formación.

- **Sección 1: La destrucción del ayllu y la imposición de la propiedad privada feudal.**
  - La conquista militar como aniquilación del Estado incaico: la caída de Cajamarca como certificado de defunción de una formación social ya en crisis.
  - La desestructuración del parentesco y la reciprocidad: cómo la conquista rompió los vínculos comunales que sostenían la producción.
  - La Iglesia y la extirpación de idolatrías: la evangelización como despojo material: quema de quipus, destrucción de huacas, confiscación de tierras del Sol y de las panacas.

- La implantación del latifundio y la propiedad privada de la tierra: de la propiedad colectiva del ayllu a la merced real y la hacienda feudal.
- La reducción de poblaciones y el fin del control vertical de pisos ecológicos: las reducciones toledanas como aniquilación del "archipiélago vertical".

- **Sección 2: La mita colonial como superexplotación científica del cuerpo indígena.**

- Continuidad y ruptura: de la mita precolonial que preservaba la comunidad a la mita colonial que la destruía. La misma institución, otra lógica de reproducción.
- La mita de Potosí y Huancavelica: el cuerpo indígena como combustible de la acumulación originaria del capitalismo mundial.
- La tasa de mortalidad y la demografía del genocidio: la catástrofe poblacional como evidencia material del exterminio.
- La mita como extracción de plusvalía absoluta: el trabajo no retribuido que alimentaba el mercado mundial de la plata y el mercurio.

- **Sección 3: La encomienda como célula económica del saqueo originario.**

- La encomienda como institución de acumulación primitiva: no era un premio feudal; era un mecanismo de extracción de tributo para el capital mercantil.
- El tributo indígena como base de la riqueza colonial: cómo el trabajo forzado financió la administración, la Iglesia y el comercio.
- La encomienda y la formación de la oligarquía criolla: la clase dominante colonial como heredera de los encomenderos.
- La transición de la encomienda al gamonalismo republicano: el eslabón que unirá la Colonia con la República aristocrática.

- **Sección 4: El testimonio de los vencidos: los cronistas ante la catástrofe colonial.**

  - Guamán Poma de Ayala y la denuncia de la explotación: la voz del noble empobrecido que documenta el saqueo.
  - Titu Cusi Yupanqui y la Instrucción: la resistencia incaica narrada por sus propios actores.
  - La resistencia indígena en las crónicas: Huancas, chachapoyas y cañaris: ¿rebeldes o traidores? La conquista como guerra civil andina.
  - El silencio de los cronistas oficiales sobre el genocidio: la omisión como función ideológica: silenciar para legitimar.
  - Hacia una historia desde abajo: reconstruir las voces silenciadas a partir de la arqueología y la etnohistoria.

Libro 3: La Acumulación Originaria (El Guano y el Salitre)

Tesis del libro: El guano y el salitre constituyeron la primera inserción subordinada del Perú en el mercado mundial, generando una renta diferencial que fue apropiada por la oligarquía criolla y succionada por el capital extranjero —especialmente británico—, sentando las bases de la dependencia estructural y de la deuda externa como mecanismo permanente de sujeción.

Sección 1: El guano como renta diferencial y la inserción subordinada en el mercado mundial.

- El guano como fertilizante y su demanda en el mercado europeo: la revolución agrícola europea como motor de la extracción guanera.

- La renta diferencial I y II en la extracción guanera: la renta como categoría central para entender la riqueza sin industrialización.
- El papel del capital inglés en la explotación del guano: los consignatarios y la succión de la renta por el imperialismo británico.
- La apropiación de la renta por la oligarquía y el Estado: ¿quién se benefició? La casta criolla y la burocracia como socios menores del capital extranjero.
- El guano como primera forma de subdesarrollo extractivo: la maldición de los recursos en su variante semicolonial del siglo XIX.

- **Sección 2: Los culíes chinos: la nueva carne de cañón del capital.**

- La importación de mano de obra china bajo régimen de semiesclavitud: la trata amarilla como eslabón del mercado mundial de trabajo forzado.
- Las condiciones de trabajo en las islas guaneras: el infierno físico de la extracción guanera.
- La resistencia de los culíes y su papel en la lucha de clases: motines, fugas y organización: la fuerza de trabajo china como sujeto, no como víctima pasiva.
- La cuestión racial como dimensión de la explotación capitalista peruana: el racismo como justificación ideológica de la superexplotación.

- **Sección 3: La Guerra del Pacífico como guerra del salitre: la traición limeña y la resistencia popular.**

- El salitre como objeto de disputa interimperialista: la competencia entre capitales ingleses, chilenos y peruanos por el control del nitrato.
- Las contradicciones internas de la burguesía peruana: no una oligarquía monolítica, sino facciones enfrentadas: salitreros, guaneros, comerciantes.
- La resistencia popular en la defensa de Lima: los batallones populares y la movilización de los sectores subalternos.

- La derrota militar y la pérdida del salitre como despojo originario: la amputación territorial como ajuste de cuentas interimperialista.

- **Sección 4: La deuda externa como cadena perpetua: el nacimiento del Perú semicolonial.**

- El Contrato Dreyfus y la entrega del guano a los acreedores: la evidencia material de la sujeción financiera: el excedente nacional hipotecado.
- El endeudamiento como mecanismo de sujeción financiera: de la deuda del guano a la deuda eterna: la lógica del acreedor.
- La entrega del salitre a los acreedores ingleses: después de la derrota, la humillación financiera.
- El Perú como semicolonia: dependencia económica y política. La deuda externa como instrumento de dominación que se reproduce hasta hoy.

LIBRO PRIMERO: EL MODO DE PRODUCCIÓN COMUNAL-TRIBUTARIO ANDINO

sección 1: La comunidad primigenia y la propiedad colectiva de la tierra (El Ayllu como unidad de producción)

El materialismo histórico exige partir de la base económica. No hay colonialismo ni utopías; solo hechos. En los Andes centrales, esa base fue el *ayllu*: una unidad socioterritorial que articulaba parentesco, producción agraria y propiedad colectiva de la tierra. Ni "comunismo primitivo" ni "despotismo asiático": el ayllu fue una formación social concreta, históricamente determinada, con sus propias contradicciones internas, que la historia se encargaría de transformar sin aniquilar del todo.

La historiografía burguesa ha oscilado entre dos extremos. Los evolucionistas del siglo XIX, presos de una concepción lineal de la historia, vieron en el ayllu una supervivencia del "comunismo primitivo", una etapa superada que debía desaparecer ante el avance de la civilización mercantil. Los teóricos del "despotismo asiático", por su parte, aplicaron mecánicamente una categoría elaborada para las grandes civilizaciones hidráulicas del Oriente, sin comprender la especificidad andina (Vitale, 1983). Ambas lecturas, aunque opuestas, comparten un mismo vicio metodológico: negar al ayllu su condición de formación social concreta, con una lógica interna que no es reducible a los esquemas europeos.

Mariátegui (1928) intuyó que el ayllu no era un recuerdo, sino una supervivencia viva, clave para un socialismo indoamericano. Fue un paso necesario para

romper el desprecio colonial. Pero su urgencia política lo llevó a idealizar la comunidad, minimizando sus fisuras: la diferenciación social, el poder de los curacas, la tensión entre propiedad colectiva y apropiación privada del excedente. Su romanticismo no fue un defecto moral, sino una limitación material. Lo honramos superándolo.

El modo de producción andino fue, en la categoría precisa de Vitale (1983), comunal-tributario. No son dos capas separadas, sino una unidad de contrarios. La propiedad colectiva no es un cascarón vacío; es la base que el tributo presupone y contradice. El Estado incaico no expropió las tierras comunales porque necesitaba que el ayllu siguiera reproduciéndose para extraer tributo de él. Esa tensión es el motor de la historia andina.

1. El ayllu como unidad política, económica y simbólica

Naturaleza y definición

El ayllu fue la célula de la organización social andina. No una simple familia, sino una unidad política, económica, cultural y simbólica, basada en vínculos religiosos, sanguíneos y territoriales. Deriva de la raíz quechua *ayllun*: "común, propio de los parientes" (Castro Pozo, 1924, p. 15). Implica una comunidad de origen, de culto y de trabajo.

Los cronistas coloniales, al describir el ayllu, lo redujeron a una "parcialidad" o "barrio", sin comprender su articulación interna. Los estudios etnohistóricos del siglo XX, en cambio, revelaron que el ayllu era mucho más que una agrupación de parentesco: era un sistema de producción y reproducción social que integraba la tierra, el agua, los pastos y los bosques en una sola totalidad (Matos Mar,

1976). La comunidad andina no era un simple conjunto de campesinos; era una organización que regulaba el acceso a los recursos, organizaba el trabajo colectivo y garantizaba la supervivencia en un medio ecológicamente hostil.

El parentesco —real o ficticio— era el lazo que otorgaba tierra, trabajo y posición. Pero esa solidaridad no era un rasgo moral; era una necesidad material impuesta por la geografía y la ecología andinas. La cooperación no era una opción, sino una condición de supervivencia. En un territorio donde la sequía, la helada y la altitud imponían límites estrictos a la producción, ningún individuo aislado podía garantizar su subsistencia. La reciprocidad, lejos de ser una virtud espiritual, era la forma que adoptaba la organización del trabajo para enfrentar la incertidumbre ecológica.

Base territorial: la marca y el ayllu

El ayllu se articulaba con el territorio a través de la *marca*: la región que contenía al ayllu, con sus tierras, pastos, bosques y aguas, de propiedad colectiva e indivisa (Martínez, 1963, p. 12). Para Saavedra (1903 citado en Matos Mar, 1976, p. 3), el carácter religioso del ayllu se transforma, al hacerse sedentario, en un vínculo territorial. Ese paso de la sangre al territorio es el germen de la diferenciación social: el territorio es un recurso finito y ecológicamente desigual, generador de disputas entre linajes. No todas las tierras eran equivalentes: un valle cálido con acceso a riego era más valioso que una ladera de puna expuesta a la helada. Esa desigualdad material era el suelo donde germinarían las jerarquías.

La marca no era un simple espacio geográfico; era un territorio disputado. Las crónicas registran conflictos entre ayllus por el control de tierras, aguas y pastos,

conflictos que los incas supieron explotar para expandir su dominio. El parentesco, por tanto, no era un principio armónico; era también una fuente de tensiones, porque la pertenencia al linaje determinaba el acceso a los recursos y la posición en la jerarquía comunal (Pease, 1991).

Dimensión religiosa y simbólica

El ayllu era también una comunidad de culto. Sus miembros descendían de un ancestro común, el *pakarisa*, y adoraban al mismo tótem (Matos Mar, 1976, p. 3). La religión no era un adorno; era un momento constitutivo de la producción. Los rituales agrarios sincronizaban el trabajo y legitimaban la distribución del excedente. El control del culto era control del poder. Quien organizaba la festividad, quien presidía la ofrenda, quien interpretaba los augurios, concentraba una autoridad que no se reducía a lo simbólico: decidía cuándo sembrar, cuándo cosechar, cuándo redistribuir. La religión, en este sentido, era un instrumento de administración ecológica y un campo de disputa entre linajes.

Los curacas, como intermediarios entre el ayllu y el mundo sagrado, monopolizaban el conocimiento ritual: sabían cuándo debían celebrarse las fiestas, cuándo debían realizarse los sacrificios, cuándo debía iniciarse la siembra. Este monopolio del saber ritual les otorgaba una autoridad que trascendía lo puramente político. Pease (1991) ha insistido en que el curaca no era un simple jefe hereditario, sino un "dirigente étnico escogido mediante prácticas rituales"; pero esas prácticas rituales no eran neutrales: reproducían la jerarquía y legitimaban la apropiación del excedente.

2. El control vertical de pisos ecológicos como campo de contradicción y la expansión del Estado

Contradicción interna

La geografía andina —costa, valles, puna, ceja de selva— obligaba a las comunidades a acceder a múltiples nichos ecológicos. Murra (1972) llamó a esto el "control vertical de un máximo de pisos ecológicos". No era una estrategia neutral: era un campo de batalla.

Internamente, el acceso a los distintos pisos no era igualitario. Los linajes dominantes controlaban los valles fértiles o las zonas de coca; los subordinados se conformaban con las tierras altas menos productivas. Esa desigualdad ecológica generaba dependencias y tensiones, que los curacas administraban a su favor. La *sayana* era la propiedad familiar; la *saynoca* era la tierra comunal trabajada en rotación. La rotación no borraba la jerarquía: los mejores suelos, los turnos más favorables, los productos de mayor prestigio, se asignaban según la posición del linaje dentro del ayllu. La cooperación, por tanto, coexistía con la competencia por los recursos escasos.

El control vertical no era una simple adaptación al medio; era una relación de producción que implicaba una división social del trabajo y una jerarquía de acceso. Quien controlaba el maíz de los valles cálidos, la coca de la ceja de selva o la lana de la puna, controlaba la posibilidad misma de la reproducción social. Esa es la base material de la diferenciación social que, con el tiempo, se transformaría en una estructura de clases.

Contradicción externa

Externamente, el Estado incaico, al expandirse, buscaba controlar la mayor cantidad posible de pisos ecológicos para garantizar su autosuficiencia y su

poder de redistribución. La expansión no fue un capricho; fue una respuesta a contradicciones materiales: presión demográfica y necesidad de excedente para sostener a una nobleza creciente, y control de nichos ecológicos frente a las crisis climáticas. La mita, el tributo y las *colcas* no se entienden sin esta base ecológica. Las comunidades que se negaban al tributo eran privadas del acceso a las *colcas* en tiempos de crisis, una coerción material concreta (Murra, 1975).

El "archipiélago vertical" no era una red idílica de intercambio. Era una estructura jerárquica que permitía a ciertos grupos controlar el acceso a productos vitales: el maíz de los valles cálidos, la coca de la ceja de selva, la lana de la puna. El control de esos archipiélagos era, en sí mismo, una fuente de poder. Quien monopolizaba un piso ecológico escaso podía imponer condiciones a los demás. La expansión del Estado incaico no fue más que la centralización de ese control: el Inca se convirtió en el administrador supremo del archipiélago, y el tributo, en el mecanismo para redistribuir el acceso según la lealtad y no según la necesidad.

Los incas no inventaron el control vertical; lo heredaron de los ayllus y lo transformaron. Lo que antes era una estrategia de supervivencia comunal, bajo el Imperio se convirtió en un sistema de extracción tributaria. Las colonias de *mitmaqkuna* (poblaciones reubicadas) no eran más que la expresión política de esta estrategia ecológica: el Estado desplazaba poblaciones enteras para controlar nichos ecológicos estratégicos y para quebrar la resistencia de las etnias conquistadas (Rostworowski, 1988). La ecología, por tanto, no era un telón de fondo; era un actor material que determinaba la forma de la dominación.

3. La propiedad colectiva de la tierra

Ausencia de propiedad privada

El ayllu no conocía la propiedad privada al modo occidental: la tierra no era una mercancía, no se compraba ni se vendía. Se accedía a ella por derecho de uso, adquirido al nacer en el ayllu. Este derecho era administrado por el curaca y confirmado por el Inca, pero no implicaba disposición absoluta ni transmisión mercantil (Dávila Corrales, 2011, p. 1). Nacer en el ayllu era nacer con derecho a la tierra.

La propiedad colectiva no era una abstracción jurídica; era una realidad material que regulaba la vida cotidiana. La tierra se dividía en parcelas familiares (*tupus*) asignadas por el curaca, pero la titularidad última era del ayllu. Esta dualidad —propiedad familiar y propiedad comunal— impedía la acumulación privada de tierras, pero también era el punto ciego que permitiría la extracción tributaria.

El curaca como administrador

El elemento esencial del ayllu era la posesión colectiva y la explotación común de la tierra (Matos Mar, 1976, p. 4). La propiedad colectiva no impedía la formación de unidades productivas familiares; cada familia tenía uso consuetudinario de terrenos determinados. La aparente igualdad ocultaba una contradicción interna: el curaca, como administrador de tierras y redistribución, podía favorecer a unos linajes sobre otros. Esa contradicción era el germen de la explotación que el Estado incaico sistematizaría.

El curaca no era un propietario privado al modo occidental; era un administrador del excedente comunal. Pero ese papel de administrador le otorgaba un poder discrecional: decidía quién recibía las mejores tierras, quién accedía a los turnos

de riego, quién era eximido de ciertas obligaciones. Ese poder no era un abuso excepcional; era la forma normal de la administración comunal. La frontera entre la reciprocidad y la explotación era porosa, y el curaca se movía en ella con la ambigüedad propia de los agentes de la transición (Pease, 1991).

La dualidad de la propiedad

El tupu era la parcela asignada a cada varón adulto; las mujeres recibían media parcela (Rostworowski, 1988, p. 101). La asignación se ajustaba según las necesidades familiares y las decisiones del curaca. Coexistían dos tipos de propiedad: la *sayana* y la *saynoca*. Esta dualidad impedía la acumulación privada de tierras, pero también era el punto ciego que permitiría la extracción tributaria. Mientras la *sayana* garantizaba la subsistencia de la unidad familiar, la *saynoca* constituía una reserva de tierra cuyo producto no se apropiaba directamente la familia, sino que se destinaba al mantenimiento del curaca, del culto y, más tarde, del Inca. La frontera entre el trabajo para la familia y el trabajo para la autoridad era porosa y, precisamente por ello, explotable.

La *saynoca* era la célula germinal del tributo: una parcela trabajada colectivamente cuyo excedente se entregaba a la autoridad. Con el Estado incaico, la *saynoca* se transformó en las tierras del Inca y del Sol, trabajadas por los mismos comuneros pero cuyo producto íntegro iba a las *colcas* imperiales. La continuidad institucional es evidente: el tributo no nació de una imposición externa, sino de la transformación de una práctica comunal preexistente.

4. La reciprocidad como relación de producción y la base material de la obediencia

Formas de reciprocidad

La economía andina se sustentaba en la reciprocidad y la redistribución. No eran valores morales; eran relaciones sociales de producción que articulaban trabajo, parentesco y excedente. Operaban en todos los niveles: entre miembros del ayllu, entre curacas y comunidades, entre el Inca y sus súbditos.

El *ayni* era el intercambio de trabajo entre iguales. La *minga* era el trabajo colectivo para proyectos comunitarios. Ambas son formas autóctonas de trabajo comunal propias del ande (Castro, 1924, p. 18). El trabajo en tierras del curaca, del Inca y del Sol no era recíproco, sino tributario. Era el germen de la explotación sistematizada por el Estado.

Los tres pilares de la obediencia material

¿Por qué los hatunrunas aceptaban la mita? No por engaño ni por sumisión pasiva. Había una base material:

La redistribución como garantía de supervivencia. El campesino sabía que las *colcas* alimentarían a su comunidad en tiempos de sequía o helada. El Inca ofrecía seguridad real (Pease, 1991). El riesgo de la escasez era tan alto que la promesa de auxilio era un bien tangible, no una ilusión. La *colca* no era solo un depósito; era la materialización del pacto entre el productor y el Estado. Si el pacto se rompía, la muerte por hambre era la sanción visible.

La coerción concreta. La comunidad que se negaba a enviar mitayos era reprimida militarmente, reubicada por la fuerza o privada del acceso a las *colcas*

en tiempos de crisis. Esa privación significaba que, en la próxima sequía, los ancianos y los niños de la comunidad rebelde morirían de hambre. El coste de la resistencia era mayor que el coste de la tributación (Espinoza Soriano, 1981). La coerción no era solo física; era ecológica: negar el acceso al excedente equivalía a condenar a la comunidad a la ruina frente al clima. La obediencia no era un acto de fe, sino una estrategia de supervivencia frente a un enemigo invisible: la naturaleza.

El orden como bien común. El Estado incaico mantenía la paz entre ayllus, evitando la guerra. Eso era un bien real que los campesinos valoraban. La guerra entre comunidades era una amenaza constante: destruía cosechas, mataba productores, rompía los ciclos agrícolas. El Imperio, al monopolizar la violencia, ofrecía una pacificación que, aunque impuesta por la fuerza, era preferible al caos. La tributación era el precio de esa paz, y el campesino lo sabía. No era un intercambio justo, pero era un intercambio real.

La ambivalencia de la dominación

La obediencia no era un acto de fe; era un cálculo material. La explotación se combinaba con la protección, el tributo con la redistribución. Esa ambivalencia es lo que hace que la formación social incaica no pueda reducirse ni a la pura coerción ni a la pura mistificación. El campesino no era un esclavo ni un creyente; era un productor que aceptaba la extracción de plustrabajo a cambio de la garantía de que, en el peor momento, no sería abandonado. La astucia del sistema no consistía en mentir; consistía en ofrecer una protección real a cambio de una explotación real.

Esta ambivalencia ha llevado a muchos estudiosos a idealizar el Imperio, presentándolo como un "Estado de bienestar" andino. Nada más lejos de la realidad. La protección que ofrecía el Inca no era un derecho, sino un privilegio condicionado a la obediencia. Quien no tributaba, no recibía. La redistribución no era una política de justicia social; era un mecanismo de control y legitimación. La seguridad no era un regalo; era el precio de la sumisión.

5. La subsunción del ayllu bajo el Estado incaico y la extracción de tributo

La subsunción formal

El Estado incaico no destruyó el ayllu; lo subsumió bajo una nueva lógica. Los incas encontraron ayllus organizados y los sistematizaron, dándoles una orientación estatal: funcionarismo, estadística, control tributario (Matos Mar, 1976, p. 4). El ayllu persistió, pero como engranaje del Imperio. Los gobernantes incas no expropiaban tierras a los ayllus, pero se erigieron en propietarios simbólicos que distribuían parcelas en usufructo y extraían tributos (Espinoza Soriano, 1981).

La subsunción no fue una destrucción, sino una transformación. El ayllu conservó su estructura de parentesco, su propiedad colectiva y sus formas de reciprocidad; pero todas ellas fueron reorientadas hacia la extracción de plustrabajo. El parentesco siguió funcionando como principio de cohesión, pero ahora también como mecanismo de control: los curacas respondían ante el Inca, y los linajes que se resistían eran reubicados o eliminados. La propiedad colectiva siguió existiendo, pero su contenido se transformó: la *saynoca* se convirtió en tierras del Inca y del Sol. La reciprocidad siguió practicándose, pero ahora era una reciprocidad vertical: el campesino entregaba su trabajo, y el Inca

"retribuía" con protección y redistribución. La forma era comunal; el contenido, tributario.

Mecanismos de extracción

La extracción de plustrabajo se realizaba mediante la mita (trabajo rotativo), el tributo en especie (productos a las *colcas*) y la redistribución controlada. La tierra del Inca y del Sol se trabajaba por los comuneros o por los *yanacunas* (Castro Pozo, 1924, p. 15). Las *colcas* aseguraban la subsistencia de la clase dominante y la redistribución en tiempos de crisis, pero eran el fruto del trabajo campesino desposeído.

La mita era el mecanismo central. Cada comunidad debía proveer un contingente de trabajadores para las obras del Estado: construcción de caminos, puentes, templos, terrazas agrícolas, depósitos. El mitayo no recibía salario; recibía sustento durante su turno, y su comunidad asumía el trabajo de su parcela mientras él estaba ausente. El producto de su trabajo no le pertenecía; iba a las *colcas* y a la nobleza. Era plustrabajo puro, disfrazado de obligación ritual.

La distinción cualitativa entre la mita incaica y la colonial

La diferencia entre la mita incaica y la colonial se resume en una frase: la mita incaica preservaba la comunidad como unidad de reproducción; la mita colonial la destruía como tal. La primera reintegraba al trabajador a su comunidad; la segunda desarraigaba al trabajador, lo enviaba a morir a Potosí y exportaba el excedente sin retorno. Esa diferencia no es de grado, sino de lógica: una era orgánica, la otra parasitaria. La mita incaica extraía sin aniquilar; la colonial

aniquilaba para extraer. La primera era un tributo; la segunda, un genocidio disfrazado de trabajo.

Esta distinción no es un simple matiz académico; es la clave para entender la ruptura colonial. La mita incaica, por más explotadora que fuera, operaba dentro de un metabolismo social que reproducía al productor. La mita colonial, en cambio, era un enclave extractivo que consumía al productor como combustible. El paso del Tahuantinsuyo a la Colonia no fue un cambio de amo; fue un cambio de lógica de reproducción.

Conclusión de la Sección 1

La dualidad del ayllu

El ayllu, como comunidad primigenia de los Andes, no fue una supervivencia arcaica ni una utopía igualitaria, sino una forma históricamente necesaria de organización de la producción en un medio ecológica y socialmente complejo. Su base material —la propiedad colectiva de la tierra, el parentesco como principio de cohesión y la reciprocidad como relación de producción— constituyó el fundamento sobre el que se erigió el Estado incaico y, posteriormente, el régimen colonial. Pero esta comunidad no era un bloque armónico; era un campo de contradicciones que la historia se encargaría de desplegar.

La contradicción fundamental del ayllu reside en su carácter dual: era, a la vez, una comunidad de cooperación basada en la reciprocidad, y una unidad productiva atravesada por la diferenciación social y la administración desigual del excedente. Esta tensión —entre la lógica comunal y la lógica de la apropiación— no fue un accidente, sino el germen de la transformación que el Estado incaico sistematizaría. El control vertical de pisos ecológicos, la propiedad colectiva con su doble faz y la reciprocidad como relación social de

producción no fueron meras instituciones; fueron los escenarios donde se gestó la escisión entre los productores directos y una capa que comenzaba a vivir del trabajo ajeno.

Sin embargo, sería un error idealizar el ayllu como una comunidad armónica previa a la corrupción incaica. La diferenciación social entre linajes, el poder discrecional de los curacas en la asignación de tierras y turnos de riego, y la desigualdad en el acceso a los pisos ecológicos no fueron introducidos por el Estado incaico; fueron heredados y sistematizados por él. El ayllu no era una utopía igualitaria, sino una formación social con contradicciones de clase incipientes que el Tahuantinsuyo consolidó y profundizó. La propiedad colectiva coexistía con el control de los curacas sobre la redistribución; la reciprocidad horizontal se veía constantemente tensionada por la acumulación desigual de prestigio y poder. Reconocer esta dualidad no debilita la crítica del colonialismo; la fortalece, porque muestra que la comunidad andina no fue destruida por un invasor externo que corrompió una arcadia, sino que fue transformada por un proceso histórico que ya estaba en marcha antes de la conquista.

La transición a la Sección 2

La pregunta que queda abierta, y que la próxima sección deberá responder, es cómo esa diferenciación social incipiente se transformó en una estructura de clases consolidada. ¿Qué mecanismos materiales permitieron al curaca pasar de administrador comunal a agente de la extracción? ¿Qué papel jugó la expansión del Estado en la subsunción del ayllu bajo la lógica tributaria? La Sección 2 abordará el surgimiento de la clase dominante incaica y la extracción de plustrabajo, cerrando el ciclo que aquí se ha abierto.

SECCIÓN 2: LA APARICIÓN DE LA CLASE DOMINANTE INCAICA Y LA EXTRACCIÓN DE PLUSTRABAJO

Introducción

La Sección 1 dejó planteada una contradicción irresuelta: el ayllu, siendo una comunidad de cooperación basada en la reciprocidad, contenía ya las semillas de su propia negación. La diferenciación social entre linajes, la administración desigual del excedente por parte de los curacas y la tensión entre propiedad colectiva y apropiación privada eran fisuras internas que, bajo condiciones históricas específicas, se transformarían en una estructura de clases. Esta sección aborda el proceso mediante el cual esas fisuras se ensancharon hasta constituir una clase dominante consolidada: la nobleza incaica y sus aliados curacas, capaces de extraer plustrabajo de manera sistemática.

No se trata de una historia de ambiciones personales ni de una epopeya de conquistadores. Se trata de desentrañar los mecanismos materiales que permitieron a una minoría vivir del trabajo ajeno sin destruir la base productiva que la sostenía. El modo de producción comunal-tributario, como toda formación social, no nació de un acto de voluntad, sino de la interacción de contradicciones internas y externas que se desplegaron sobre la base ecológica y social del mundo andino.

La Teoría de la Doble Contradicción opera aquí no como un esquema aplicado desde fuera, sino como el hilo conductor que recorre el análisis: la diferenciación interna del ayllu y la presión externa de la expansión estatal son dos momentos de un mismo proceso. La clase dominante incaica no surgió de la nada; fue el producto de esa doble contradicción.

1. El proceso de diferenciación social: del curaca administrador al agente de extracción

1.1. La base material de la diferenciación

El curaca no nació como explotador. Surgió como administrador de la reciprocidad comunal, encargado de organizar el trabajo colectivo, redistribuir el excedente y mediar en los conflictos entre linajes. En las condiciones del ayllu primigenio, su autoridad derivaba de su capacidad para garantizar la reproducción de la comunidad, no de su control sobre los medios de producción. Sin embargo, esa posición de administrador le otorgaba un poder discrecional que, con el tiempo, se transformó en una fuente de acumulación.

El mecanismo es materialmente verificable. El curaca controlaba los depósitos comunales (colcas), donde se almacenaba el excedente destinado a la redistribución en tiempos de escasez. Decidía quién recibía qué, cuándo y en qué cantidad. En una economía sin moneda, donde la supervivencia dependía del acceso a los recursos almacenados, ese control equivalía a un poder de vida o muerte. Pease (1991) ha documentado que los curacas "cumplían sus deberes de reciprocidad mediante la redistribución de los productos, realizando de este modo un proceso de circulación de la riqueza que, naturalmente, siempre les era más beneficioso a ellos que a los campesinos" (p. 85). La redistribución, que en teoría era un acto de reciprocidad, se convirtió en la práctica en un mecanismo de diferenciación social.

A este poder material se sumaba el monopolio del saber ritual. El curaca era el intermediario entre el ayllu y el mundo sagrado: organizaba las festividades agrarias, presidía las ofrendas a las huacas, interpretaba los augurios. Ese

monopolio ideológico no era un adorno; era una fuente de autoridad que legitimaba su poder material. Quien controlaba el calendario ritual controlaba el ritmo de la producción. Quien interpretaba la voluntad de los antepasados definía lo que era justo y lo que no. La combinación de poder material (control de la redistribución) y poder simbólico (monopolio ritual) sentó las bases para que el curaca dejara de ser un "hermano mayor" y se convirtiera en un agente de la extracción.

1.2. La transformación del curaca bajo el Estado incaico

La expansión del Tahuantinsuyo aceleró y consolidó esta transformación. Los incas no destruyeron a los curacas; los cooptaron. Los jefes locales que se sometían al Cusco conservaban su autoridad sobre sus comunidades, pero ahora como funcionarios del Imperio. Espinoza Soriano (1981) ha señalado que la nobleza incaica integró a los curacas en la estructura estatal, convirtiéndolos en agentes de la recaudación tributaria y de la movilización de mano de obra. A cambio de su lealtad, los curacas recibían tierras, exención de tributos y el derecho a usar el trabajo de los campesinos para el cultivo de sus propias parcelas.

El curaca dejó de ser un dirigente étnico elegido por prácticas rituales para convertirse en un engranaje de la maquinaria imperial. Su poder ya no derivaba de la comunidad, sino del Inca. Y su función ya no era la reproducción equitativa del ayllu, sino la extracción eficiente del plustrabajo. La dualidad de su posición —mediador entre el Estado y la comunidad— lo convertía en un personaje contradictorio: era, a la vez, representante de los suyos y agente de la explotación.

Esta transformación no fue pacífica ni automática. Las crónicas registran resistencias y rebeliones de curacas que se negaron a someterse. Pero la coerción estatal —militar, ecológica, reubicación forzada— terminó por imponer la nueva lógica. La cooptación de los curacas fue, en realidad, una derrota de la comunidad frente al Estado.

2. La estructura de la clase dominante incaica

2.1. El Inca: cúspide del poder

En la cúspide de la pirámide social se encontraba el Inca, considerado hijo del Sol y gobernante absoluto. Su autoridad era, a la vez, política, militar, religiosa y económica. Concentraba en su persona la propiedad simbólica de todas las tierras del Imperio, el mando supremo de los ejércitos, la jefatura del culto solar y la última palabra en la administración de justicia.

El Inca no era un simple jefe de Estado; era la encarnación del orden cósmico. Su poder se legitimaba mediante una ideología que lo presentaba como descendiente directo del Sol, el padre de todos los súbditos y el garante de la armonía entre el mundo humano y el mundo sagrado. Pease (1991) ha insistido en que el Inca "era, ante todo, un personaje ritual", cuya autoridad se reproducía a través de ceremonias que lo conectaban con los antepasados y las huacas. Esa dimensión ritual no era un lujo; era un instrumento de dominación. Quien cuestionaba al Inca cuestionaba el orden del universo.

2.2. La nobleza de sangre: las panacas

Por debajo del Inca se encontraba la nobleza de sangre, formada por las panacas, las parentelas descendientes de cada gobernante difunto. Cada Inca,

al morir, dejaba una panaca que agrupaba a sus descendientes y administraba sus bienes, sus tierras y sus privilegios. Las panacas eran corporaciones políticas que competían por el poder y el prestigio dentro de la élite cusqueña.

Rostworowski (1988) ha documentado que las panacas no eran simples grupos de parentesco; eran instituciones económicas que controlaban tierras, rebaños, depósitos y mano de obra. Sus miembros ocupaban los cargos más altos de la administración, el ejército y el culto. Eran los únicos que podían aspirar al trono, y sus alianzas matrimoniales determinaban la sucesión imperial. La nobleza de sangre era, en esencia, una clase rentista que vivía del tributo extraído a los campesinos.

2.3. La nobleza de privilegio: los curacas

Por debajo de la nobleza de sangre se hallaba la nobleza de privilegio, compuesta por individuos elevados a la condición nobiliaria por méritos militares o administrativos. Entre ellos destacaban los curacas, jefes locales de los pueblos conquistados que habían sido cooptados por el Imperio.

Los curacas eran la correa de transmisión entre el Cusco y las comunidades. Organizaban el trabajo agrícola, recaudaban los tributos, movilizaban la mano de obra para la mita y administraban justicia en nombre del Inca. A cambio de estos servicios, recibían tierras, exención de tributos y el derecho a usar el trabajo de los campesinos. Su posición intermedia los convertía en una pieza clave del sistema: sin ellos, el Imperio no podía funcionar. Pero también eran una fuente de tensión, porque su lealtad estaba dividida entre el Estado y sus propias comunidades.

2.4. Los sacerdotes y la burocracia estatal

La clase dominante incaica incluía también a los sacerdotes y a los funcionarios del Estado. El sumo sacerdote, o **Willaq Uma**, era el responsable del culto solar y de los principales santuarios del Imperio. Los sacerdotes controlaban el calendario, organizaban las festividades, interpretaban los augurios y administraban las tierras y los bienes del Sol y de las huacas.

La burocracia estatal estaba compuesta por los **quipucamayocs** (especialistas en el manejo de los quipus), los **tocricocs** (gobernadores provinciales), los **mitmaqkuna** (colonos reubicados) y una vasta red de funcionarios menores. Aunque no constituía una "clase" en sentido estricto, era un estamento privilegiado que vivía del tributo extraído a los campesinos. Los quipucamayocs, en particular, eran piezas fundamentales: registraban la producción, la población, el tributo y la redistribución. Sin la contabilidad de los quipus, el Imperio no habría podido administrar su extracción de plustrabajo.

3. Los mecanismos de extracción de plustrabajo

3.1. La mita

La mita era el principal mecanismo de extracción. Se trataba de un sistema de trabajo rotativo obligatorio, mediante el cual cada comunidad debía proveer un

contingente de trabajadores para las obras del Estado: construcción de caminos, puentes, templos, terrazas agrícolas, depósitos y fortalezas.

El mitayo no recibía salario. Recibía sustento durante su turno, y su comunidad asumió el trabajo de su parcela mientras él estaba ausente. El producto de su

trabajo no le pertenecía; iba a las *colcas* imperiales y a la nobleza. Era plustrabajo puro, disfrazado de obligación ritual.

La mita no era un sistema homogéneo. Adoptaba distintas formas según las necesidades del Estado: mita agraria (cultivo de las tierras del Inca y del Sol), mita minera (extracción de metales preciosos), mita de obrajes (producción textil), mita de construcción (obras públicas) y mita guerrera (reclutamiento militar). En todos los casos, el principio era el mismo: trabajo no retribuido, rotativo y obligatorio.

3.2. El tributo en especie

Además de la mita, el Estado incaico extraía tributo en especie. Cada comunidad debía entregar una parte de su producción —maíz, papa, coca, lana, textiles— a los almacenes estatales (colcas). Las colcas se distribuían en tres categorías: para el Inca y la nobleza, para el culto religioso y para el mantenimiento del ejército y la administración.

Las **colcas** cumplían una doble función. Por un lado, aseguraban la subsistencia de la clase dominante y de la burocracia. Por otro, garantizaban la redistribución en tiempos de escasez, lo que legitimaba el poder del Inca. Pero esta función redistributiva no debe ocultar su carácter de extracción: los productos almacenados eran el fruto del trabajo campesino, desposeído sin compensación equivalente.

3.3. La distribución controlada

La redistribución de los bienes almacenados no era un acto de generosidad, sino una relación de poder. El Inca y los curacas redistribuían el excedente no según

la necesidad, sino según la lealtad. Quien tributaba, recibía protección en tiempos de crisis; quien se negaba, era privado del acceso a las *colcas* y condenado al hambre.

La redistribución era, en esencia, un mecanismo de coerción ecológica. En un medio sujeto a sequías, heladas y fenómenos climáticos extremos, el acceso al excedente almacenado era una cuestión de vida o muerte. El Estado incaico monopolizaba ese acceso, y lo usaba para disciplinar a las comunidades. La reciprocidad, que en el ayllu primigenio era una relación horizontal, se convirtió en una relación vertical de dominación.

4. La base material de la expansión y la subsunción del ayllu

4.1. ¿Por qué se expandió el Tahuantinsuyo?

La expansión del Tahuantinsuyo no fue un capricho de la ambición. Fue una respuesta a contradicciones materiales. La primera fue la presión demográfica y la necesidad de excedente: el crecimiento de la nobleza cusqueña exigía más tributo, más tierras, más vasallos. La segunda fue el control de pisos ecológicos: el Imperio necesitaba acceder a la mayor cantidad posible de nichos ecológicos para garantizar su autosuficiencia frente a las crisis climáticas. La tercera fue la reproducción de la clase dominante: cada conquista proporcionaba nuevas fuentes de riqueza y de poder.

La expansión era, al mismo tiempo, una necesidad económica y una estrategia política. Económica, porque permitía extraer plustrabajo de nuevas poblaciones.

Política, porque permitía reubicar poblaciones (*mitmaqkuna*), quebrar la resistencia de las élites locales y asegurar la lealtad de los curacas cooptados.

4.2. La subsunción del ayllu

El Estado incaico no destruyó el ayllu; lo subsumió. Conservó su estructura de parentesco, su propiedad colectiva y sus formas de reciprocidad, pero las reorientó hacia la extracción de plustrabajo. El parentesco siguió funcionando como principio de cohesión, pero ahora también como mecanismo de control: los curacas respondían ante el Inca, y los linajes que se resistían eran reubicados o eliminados. La propiedad colectiva siguió existiendo, pero su contenido se transformó: la *saynoca* se convirtió en tierras del Inca y del Sol. La reciprocidad siguió practicándose, pero ahora era una reciprocidad vertical.

La forma era comunal; el contenido, tributario. Esa es la esencia del modo de producción comunal-tributario.

5. La función ideológica de la religión y el parentesco

5.1. La religión como relación social de producción

La extracción de plustrabajo no podía sostenerse únicamente mediante la coerción; requería también un aparato ideológico que la legitimara. La religión incaica cumplió ese papel. El Inca, como hijo del Sol, era la encarnación del orden cósmico. Su autoridad era incuestionable. El culto al Sol y a las huacas se combinaba con un sistema de festividades y rituales que reforzaban la cohesión social y la obediencia al Estado.

La religión no era un simple "opio del pueblo"; era una relación social de producción (Murra, 1975; Pease, 1991). Los rituales agrarios sincronizaban el trabajo, legitimaban la distribución del excedente y reproducían la dominación de clase. Pero la religión no era solo un instrumento de legitimación; era una tecnología de gestión. Los sacerdotes controlaban el calendario agrícola, determinaban los momentos de siembra y cosecha, y administraban las tierras del Sol y las huacas (Rostworowski, 1988). Los quipucamayocs, que registraban los tributos y los turnos de mita, eran a la vez funcionarios y especialistas rituales (Murra, 1975; Pease, 1991). La separación entre lo "sagrado" y lo "administrativo" no existía en el mundo andino: el culto era contabilidad, y la contabilidad era culto (Murra, 1975; Rostworowski, 1988). Quien controlaba el calendario controlaba la producción. Quien interpretaba la voluntad de los dioses definía lo que era justo. Esta imbricación material-simbólica explica por qué la extirpación de idolatrías fue tan devastadora: no solo destruyó creencias, sino el sistema de producción y registro que las sostenía (Guamán Poma, 1615/1980; Gareis, 2007).

5.2. El parentesco como ideología de dominación

El parentesco —real o ficticio— seguía siendo una categoría central, pero ahora subordinada a la lógica estatal. El Inca se presentaba como padre de todos los súbditos; la nobleza, como una familia extendida que gobernaba en nombre del bien común. El parentesco cósmico legitimaba la jerarquía: el Inca era el padre, los curacas los hermanos mayores, los campesinos los hijos menores. La obediencia era un deber filial.

Esta ideología del parentesco era una de las formas más eficaces de legitimación. Los campesinos no se veían a sí mismos como explotados, sino como miembros de una gran familia que les daba protección y sentido. La explotación se presentaba como reciprocidad; la dominación, como deber cosmológico.

Conclusión de la Sección 2

La clase dominante incaica no surgió de la nada. Fue el producto de la interacción entre las contradicciones internas del ayllu —la diferenciación social, la administración desigual del excedente, el poder de los curacas— y las contradicciones externas —la presión demográfica, la necesidad de expansión ecológica, la guerra—. Esa doble contradicción transformó una diferenciación incipiente en una estructura de clases consolidada.

El mecanismo de extracción de plustrabajo —la mita, el tributo en especie, la redistribución controlada— se sostenía sobre una base material: la coerción ecológica, la redistribución como garantía de supervivencia y el orden como bien común. La ideología de la reciprocidad y del parentesco cósmico legitimaba esa extracción, presentando la explotación como un intercambio sagrado.

Pero la misma lógica que permitía la extracción contenía el germen de su crisis. La presión tributaria creciente, la expansión militar constante y la resistencia de las comunidades sometidas generaban tensiones que, con el tiempo, se volverían insostenibles. La Sección 3 abordará la mita precolonial como germen de la explotación, analizando cómo el sistema de trabajo rotativo se transformó de una obligación comunal en un instrumento de dominación estatal.

SECCIÓN 3: LA MITA PRECOLONIAL COMO GERMEN DE LA EXPLOTACIÓN

Punto de partida

La Sección 2 dejó claro que la clase dominante incaica no nació por generación espontánea. Surgió de las contradicciones internas del ayllu y de la presión externa de la expansión estatal. Pero una clase dominante no se sostiene solo con ideología; necesita un mecanismo concreto para extraer plustrabajo. Ese mecanismo fue la mita.

La mita no era un simple tributo en trabajo. Era un sistema de turnos obligatorios que movilizaba la fuerza de trabajo comunal para los fines del Estado. Su eficacia residía en algo que los conquistadores españoles entendieron de inmediato: no parecía una imposición extranjera, sino una prolongación de la reciprocidad andina. Por eso la mita precolonial es el germen de la explotación: porque tomó las formas de la cooperación y las convirtió en mecanismo de extracción.

Aquí no se trata de negar la cooperación andina ni de idealizarla. Se trata de mostrar cómo una institución nacida de la necesidad material se transformó, bajo el Estado incaico, en un instrumento de dominación. Esa transformación no fue un acto de maldad; fue un proceso histórico que se desplegó sobre la base ecológica y social de los Andes.

1. Origen comunal de la mita

Antes del Estado incaico, las comunidades andinas ya practicaban formas de trabajo colectivo. El ayni era el intercambio recíproco de trabajo entre familias: hoy te ayudo a sembrar, mañana me ayudas a cosechar. La minga era el trabajo

comunal para obras de beneficio común: canales de riego, andenes, caminos, techado de viviendas. Eran mecanismos de cooperación, no de explotación. Su lógica era horizontal: se trabajaba entre iguales, para la reproducción de la propia comunidad.

La mita incaica se montó sobre ese molde. Tomó la idea del trabajo por turnos —algo ya existente en la vida comunal— y la transformó en obligación estatal. La forma era parecida; el contenido, radicalmente distinto. Castro Pozo (1924, p. 18) ya notaba que la minga era una de las razones por las que se mantuvo la propiedad colectiva: sin trabajo común no se podían hacer obras comunes. El Estado incaico se apropió de esa lógica y la puso a su servicio. El campesino que antes iba a la minga para el bien de su ayllu, ahora iba a la mita para el bien del Inca.

Esa continuidad institucional es clave. Por eso la mita no fue vivida, al menos en un primer momento, como una ruptura. Era una extensión de la reciprocidad, pero una extensión que cambiaba su esencia. La reciprocidad andina solo funcionaba entre iguales; la mita funcionaba entre el Estado y las comunidades. Vitale (1983) lo planteó sin rodeos: la reciprocidad se daba entre los miembros del ayllu, pero no entre el ayllu y el Inca. Esa es la frontera que separa la cooperación de la explotación.

2. El funcionamiento de la mita

La mita era un sistema de turnos. Cada comunidad debía proveer un número determinado de trabajadores para las obras del Estado: construcción de caminos, puentes, templos, fortalezas, terrazas agrícolas y depósitos. El mitayo no recibía salario. Se le daba comida, chicha y coca durante su turno, y su comunidad asumía el trabajo de su parcela mientras él estaba ausente. El producto de su labor iba íntegro a las colcas del Estado o a las tierras del Inca y del Sol.

Murra (1975) ha documentado la magnitud de este sistema: los quipucamayocs registraban cuántos hombres tenía cada ayllu, cuántos estaban aptos para la mita, cuántos enfermos, cuántos ausentes. La contabilidad era precisa. No era un llamado improvisado; era una maquinaria administrativa que calculaba cuánto plustrabajo podía extraerse de cada comunidad sin destruirla. Porque el Inca no quería matar al ayllu; quería ordeñarlo. La mita era una explotación calculada.

Había distintos tipos de mita. La mita agraria servía para el cultivo de las tierras del Inca y del Sol. La mita de construcción movilizaba trabajadores para caminos, puentes, templos y fortalezas. La mita minera extraía metales preciosos de las minas. La mita textil producía tejidos y ropa para la nobleza y el ejército. La mita guerrera reclutaba hombres para las campañas militares. Todas compartían el mismo principio: trabajo no retribuido, rotativo y obligatorio.

El sistema decimal de organización social, implementado por los incas, permitía movilizar grandes contingentes de manera eficiente. Cada sayapaya o jefe de diez familias debía proveer un trabajador para las faenas estatales. Los curacas supervisaban la rotación y aseguraban el cumplimiento de la cuota. La

administración estatal, a través de los quipus, registraba cada entrega y cada turno. Era una máquina de precisión.

3. La transformación de la reciprocidad en tributo

Aquí está el meollo. La reciprocidad andina solo funcionaba entre iguales: entre miembros de un mismo ayllu, entre familias emparentadas. El Inca no era igual a un hatunruna. Era el hijo del Sol. Su autoridad derivaba de su posición divina, no de la reciprocidad. Por eso la mita no era un intercambio entre iguales; era una obligación impuesta desde arriba.

Sin embargo, el Estado incaico se esforzó por presentar la mita como una forma de reciprocidad. El Inca "daba" protección, redistribución y orden; el campesino "daba" su trabajo. Era un intercambio, sí, pero un intercambio desigual. La protección que ofrecía el Inca no era un regalo: era la devolución de una ínfima parte del excedente que el propio campesino había producido. La reciprocidad se convirtió en una ideología, una forma de hacer tolerable la explotación.

Pease (1991) ha trabajado a fondo este punto: los curacas y el Inca presentaban la extracción como un acto de reciprocidad cósmica, no como un tributo. Y funcionó: durante siglos, los campesinos aceptaron la mita no solo por miedo, sino porque creían —con cierta base material— que estaban participando de un orden justo. Esa ambivalencia es esencial para entender el Tahuantinsuyo: no era una pura tiranía, sino un sistema que combinaba explotación y protección, tributo y redistribución.

4. La base material de la obediencia

¿Por qué obedecían? Ya lo adelantamos en la Sección 1, pero aquí vale la pena repetirlo desde la mita específicamente. Había tres razones, todas materiales, ninguna puramente ideológica.

Primero, la redistribución como seguro. El campesino sabía que su trabajo llenaba las colcas. Y sabía que esas colcas se abrirían en tiempos de sequía o helada. El Inca era un seguro contra la incertidumbre climática. No era un seguro justo —costaba plustrabajo—, pero era un seguro real. En un medio donde la helada podía destruir la cosecha de un año, la promesa de auxilio valía mucho.

Segundo, la coerción concreta. La comunidad que se negaba a enviar mitayos era castigada. El castigo podía ser militar: los ejércitos incas podían arrasar comunidades rebeldes. Podía ser administrativo: la reubicación forzada de los *mitmaqkuna*, que rompía los vínculos comunitarios. Y podía ser ecológico, el más terrible: se le negaba el acceso a las colcas. En la próxima sequía, sus ancianos y sus niños morirían. Espinoza Soriano (1981) ha documentado estas prácticas. La obediencia no era voluntaria; era una estrategia de supervivencia.

Tercero, el orden como bien común. El Imperio mantenía la paz entre ayllus. La guerra entre comunidades era una amenaza constante: destruía cosechas, mataba productores, rompía los ciclos agrícolas. El Inca monopolizaba la violencia y, a cambio, ofrecía pacificación. Para un campesino, eso valía mucho. La mita era el precio de esa paz.

Así que la obediencia no era fe ni engaño. Era cálculo. La explotación venía envuelta en protección. Eso la hacía soportable, aunque no justa. Y esa ambivalencia es justamente lo que distingue al Tahuantinsuyo de una simple tiranía: no solo reprimía; también protegía, aunque a un precio altísimo.

5. Las contradicciones internas de la mita

La mita contenía su propia negación. Al extraer plustrabajo de manera creciente, debilitaba la base productiva. Cada hombre enviado a la mita era un productor ausente. Su parcela quedaba en manos de mujeres, ancianos y niños. La comunidad debía trabajar más para compensar. Con el tiempo, la presión tributaria se hizo insostenible.

Además, la mita generaba una contradicción ideológica. El Estado presentaba la extracción como reciprocidad, pero los campesinos no eran tontos. Veían que el Inca y los curacas vivían del trabajo ajeno, que las *colcas* se llenaban con su sudor y que la redistribución era una fracción mínima de lo entregado. La legitimidad del sistema se erosionaba. No es casual que, a la llegada de los españoles, muchos pueblos se aliaran con los invasores contra el Cusco: el Imperio era visto como un yugo, no como una protección.

La contradicción ecológica también operaba. La mita estaba ligada al control vertical de pisos ecológicos, y cuando una comunidad perdía acceso a un piso productivo —por reubicación forzada o por castigo— su capacidad de reproducción se resentía. La expansión del Imperio, lejos de resolver esta contradicción, la profundizaba: cada nueva conquista exigía más mita para consolidar el territorio, lo que a su vez debilitaba las comunidades conquistadas.

La mita era, en términos dialécticos, una unidad de contrarios: un sistema de extracción que socavaba su propia base.

6. La diferencia cualitativa con la mita colonial

Aquí se juega la distinción fundamental. La mita incaica, por más explotadora que fuera, preservaba la comunidad como unidad de reproducción. El mitayo volvía a su ayllu al terminar su turno. La tierra seguía siendo colectiva. La comunidad no era despojada de sus medios de producción. El sistema extraía plustrabajo, pero no destruía la base que lo producía.

La mita colonial fue radicalmente distinta. Desarraigaba al trabajador, lo enviaba a Potosí o Huancavelica, y rara vez volvía. No redistribuía nada: el excedente se exportaba al mercado mundial. No preservaba la comunidad; la aniquilaba. La mita colonial era un parásito que devoraba a su huésped. Por eso la frase que ya adelantamos en la Sección 2: la mita incaica preservaba la comunidad como unidad de reproducción; la colonial la destruía como tal.

Esa diferencia no es un matiz académico. Es la clave para entender la ruptura colonial. El paso del Tahuantinsuyo a la Colonia no fue un simple cambio de amo. Fue un cambio de lógica de reproducción. La mita incaica extraía para reproducir; la colonial extraía para aniquilar. Esa es la transición que la Sección 4 deberá analizar.

Conclusión de la Sección 3

La mita fue el germen de la explotación. Surgió de la cooperación comunal, se transformó en tributo estatal y creó las condiciones para la extracción de plustrabajo a gran escala. Pero la mita incaica, al preservar la comunidad,

contenía límites que la mita colonial no tuvo. El colonialismo español no inventó la explotación; la heredó y la volvió genocida.

La mita precolonial no era el Paraíso, pero tampoco era Potosí. Era un sistema de tributo con base comunal, que extraía sin aniquilar. Esa es su especificidad histórica. Y es también la razón por la que, cuando llegaron los españoles, encontraron una institución lista para ser utilizada, pero no una institución destinada al genocidio. El genocidio lo trajeron ellos.

SECCIÓN 4: LAS CONTRADICCIONES INTERNAS DEL TAHUANTINSUYO Y SU CRISIS TERMINAL

1. La fractura de la élite: la guerra civil como contradicción material

El Tahuantinsuyo nunca resolvió la cuestión sucesoria. No porque le faltara ingenio jurídico, sino porque la propia lógica del poder incaico hacía imposible una transmisión pacífica. Cada muerte del Inca abría una disputa entre las panacas, los linajes descendientes de los gobernantes, que competían por colocar a su candidato en el trono. La sucesión no era un problema de reglamento; era una contradicción material: la nobleza cusqueña se había expandido tanto que el aparato estatal ya no podía contener sus rivalidades internas. Rostworowski (1988) ha documentado que las panacas no eran simples parentelas, sino corporaciones económicas que controlaban tierras, rebaños, depósitos y mano de obra. Su poder no era simbólico; era material. Y cuando ese poder chocaba contra el poder de otra panaca, la guerra era inevitable.

La muerte de Huayna Cápac, hacia 1527, probablemente por una epidemia de viruela que se había adelantado a los europeos, desató la fractura definitiva.

Huayna Cápac dividió el gobierno entre sus hijos: Huáscar, hijo de la *coya* legítima, recibió el Cusco y el sur; Atahualpa, hijo de una princesa quiteña, recibió el norte, con centro en Quito. La división no fue un acto de locura senil; fue el reconocimiento de que el Imperio ya no podía gobernarse como una unidad. Pease (1991) ha señalado que la rivalidad entre el Cusco y Quito no era solo regional; era la expresión de la competencia entre dos élites militares que representaban intereses distintos dentro del aparato estatal. La decisión de Huayna Cápac fue, en realidad, la confesión de que el poder central ya no podía contener a todas las fracciones de la clase dominante.

La guerra civil que siguió no fue un simple conflicto dinástico. Fue una guerra de clases dentro de la propia clase dominante. Atahualpa representaba a la nobleza militar emergente, forjada en las campañas del norte; Huáscar, a la nobleza de sangre cusqueña, aferrada a sus privilegios. Cuando Atahualpa venció y ordenó la matanza de las panacas cusqueñas, no eliminó a un enemigo personal; liquidó a una fracción entera de la élite. Como ha documentado Regalado de Hurtado (1984), la violencia de Atahualpa contra el Cusco no tuvo precedentes: no solo ejecutó a los líderes de las panacas, sino que destruyó sus momias, que eran la fuente de su legitimidad religiosa y política. Al destruir las momias, Atahualpa no solo mató a sus enemigos; aniquiló la memoria de su linaje y, con ella, la base ideológica del poder cusqueño. La guerra civil, por tanto, fue también una guerra contra el pasado, contra la tradición, contra el mito solar que sostenía a la nobleza de sangre.

2. El descontento de los pueblos sometidos: la contradicción centro-periferia

El Tahuantinsuyo era un imperio de conquista, y su expansión había producido un odio acumulado. Los pueblos sometidos no se consideraban parte de una comunidad; se consideraban tributarios de un yugo. La guerra civil les ofreció la oportunidad que esperaban. Los huancas, los chachapoyas, los cañaris: todos ellos vieron en los españoles un instrumento para sacudirse el dominio cusqueño. Regalado de Hurtado (1984) ha documentado la magnitud de esta colaboración: sin las tropas auxiliares indígenas, Pizarro jamás habría tomado el Cusco. La historiografía tradicional presenta este hecho como una "traición"; el materialismo lo presenta como una rebelión. Los pueblos sometidos no traicionaron al Imperio; lo abandonaron. Y lo abandonaron porque el Imperio no les daba nada: extraía tributo, exigía mitayos, y solo devolvía una redistribución mínima que no compensaba el saqueo.

La contradicción centro-periferia es esencial para entender la caída. El Tahuantinsuyo no era una nación; era una máquina de extracción que unificaba por la fuerza lo que la geografía y la historia habían separado. Cuando la máquina se descompuso, las piezas se soltaron. La conquista española no fue una invasión externa que derrotó a un imperio unido; fue el colapso de un imperio ya fragmentado que encontró en los españoles la chispa que encendió la pólvora. Murra (1975) ha insistido en que el control vertical de pisos ecológicos, que era una estrategia de los ayllus para sobrevivir, fue transformado por el Estado incaico en un sistema de enclaves que a menudo desplazaba poblaciones enteras (*mitmaqkuna*), creando resentimiento y desarraigo. Los mitmaqkuna,

reubicados por la fuerza, eran una muestra viva de que el Imperio no respetaba a las comunidades; las usaba como piezas de un tablero.

3. La presión ecológica y tributaria: la base material del colapso

El mundo andino es ecológicamente frágil. Sequías, heladas, fenómenos de El Niño: la producción agrícola dependía de un equilibrio precario. La mita y el tributo no eran solo mecanismos de extracción; eran también una forma de administrar esa fragilidad. Las colcas llenaban la función de un seguro contra la escasez. Pero hacia el siglo XVI, ese seguro ya no funcionaba. Las epidemias de viruela y sarampión que precedieron a los españoles diezmaron la población. Menos brazos significaban menos producción; menos producción significaba más presión tributaria sobre los sobrevivientes; más presión significaba más descontento y más deserción. La mita, que había sido un sistema calculado para no matar al ayllu, empezó a matarlo. Espinoza Soriano (1981) ha mostrado que las cuotas de mitayos se volvieron insostenibles: los curacas se encontraban entre la espada del Inca y la pared de sus propias comunidades, que ya no podían pagar.

La contradicción ecológica no era un telón de fondo. Era un actor material. Cuando la sequía golpeaba, las colcas se vaciaban; cuando las colcas se vaciaban, la legitimidad del Inca se erosionaba. Porque el Inca no era solo un explotador; era un protector. Y cuando dejaba de proteger, su derecho a explotar desaparecía. Los testigos de hielo del Quelccaya, analizados por Thompson et al. (2013), revelan que las primeras décadas del siglo XVI fueron especialmente secas en los Andes centrales. La sequía, combinada con la epidemia, creó una crisis de subsistencia que el Estado ya no pudo administrar. Las colcas,

diseñadas para la escasez cíclica, no estaban preparadas para una escasez prolongada. Y el pueblo lo sabía.

4. El colapso ideológico: cuando el mito se vuelve insostenible

La ideología no se derrumba sola; se derrumba cuando las prácticas que la sostenían dejan de funcionar. El mito de los Hijos del Sol descansaba sobre dos pilares: la victoria militar y la redistribución. Mientras los incas ganaban guerras y llenaban las colcas, el mito era creíble. Cuando la guerra civil enfrentó a dos hijos del Sol y la redistribución se volvió insuficiente, el mito se desmoronó. Pease (1991) ha señalado que la aristocracia cusqueña, antes del desembarco de Pizarro, ya había dejado de creer en el mito. La matanza de las panacas por Atahualpa había demostrado que el poder del Inca no era divino, sino humano, producto de la fuerza y de la alianza con las élites militares. Cuando Pizarro capturó a Atahualpa, los pueblos sometidos no lo vieron como un dios caído; lo vieron como un tirano derrotado. Y actuaron en consecuencia.

La "decadencia moral" que algunos cronistas describieron —el lujo de la nobleza, la corrupción, la relajación de las costumbres— no fue la causa de la crisis, sino su síntoma. Cuando un sistema de dominación se vuelve insostenible, sus formas ideológicas se resquebrajan. La nobleza que antes era "sobria y virtuosa" ahora se entregaba al lujo porque ya no creía en el mañana del Imperio. La chicha y el placer no eran vicios; eran la expresión de una clase que se sabía condenada. El materialismo no niega la decadencia; la explica. Y la explica como la manifestación superestructural de una crisis de la base.

5. La función de los curacas como bisagra de la dominación

En todo este proceso, los curacas ocuparon una posición contradictoria. Eran, a la vez, representantes de sus comunidades y agentes del Estado. Mientras el Imperio funcionó, los curacas fueron los pilares que sostenían la extracción: organizaban la mita, recaudaban el tributo, administraban justicia. Pero cuando el Imperio entró en crisis, los curacas se encontraron atrapados. Sus comunidades les exigían protección; el Inca les exigía cuotas. Muchos curacas optaron por la rebelión o por la colaboración con los españoles, calculando que un nuevo amo sería menos exigente que el viejo. Pease (1991) ha documentado cómo los curacas negociaron con Pizarro, ofreciendo su lealtad a cambio de conservar sus privilegios. La conquista, en este sentido, no fue solo una derrota del Inca; fue también una renegociación del poder local. Los curacas sobrevivieron al colapso del Tahuantinsuyo y se convirtieron en los intermediarios de la nueva dominación colonial. Su continuidad es la prueba de que la conquista no fue una ruptura total, sino una reconfiguración de la extracción.

6. La totalidad dialéctica: por qué cayó el Tahuantinsuyo

La caída del Tahuantinsuyo no se explica por la superioridad de las armas españolas ni por la cobardía de los indígenas. Se explica por la acumulación de contradicciones que se reforzaron mutuamente hasta volverse insostenibles. La fractura de la élite debilitó la capacidad militar del Imperio y deslegitimó el mito solar. El descontento de los pueblos sometidos convirtió la guerra civil en una oportunidad para la rebelión. La presión ecológica y tributaria agotó la base productiva y vació las colcas. El colapso ideológico desmovilizó a los que aún

creían en el Inca. Todo esto junto formó una totalidad que ya no podía reproducirse.

Los españoles no fueron la causa de la caída; fueron el catalizador. Llegaron en el momento exacto en que la totalidad ya no podía reproducirse. Pero no se trata de dos factores separados —primero la crisis interna, luego la invasión externa— que se suman. La contradicción externa e interna son momentos de una misma totalidad: el descontento de los pueblos sometidos no era ajeno a la presión tributaria que el Imperio ejercía para sostener su expansión; la guerra civil entre Huáscar y Atahualpa no fue un conflicto aislado, sino la expresión de la competencia por el tributo en un Imperio que se había vuelto insostenible (Rostworowski, 1988). La conquista no explotó una crisis que ya estaba ahí; fue parte de esa crisis. Sin la fractura de la élite y el odio de las periferias, Pizarro habría sido derrotado. Pero esas condiciones existían, y la invasión española no hizo más que agudizarlas hasta el colapso (Espinoza Soriano, 1981; Pease, 1991). La doble contradicción no actúa por separado; se retroalimenta. Cajamarca no fue una batalla; fue el certificado de defunción de un imperio que ya se estaba muriendo solo, y al que los españoles solo dieron la estocada final. La interpretación idealista que presenta la conquista como una hazaña de valientes es una mentira interesada. La verdad materialista es que el Tahuantinsuyo se derrumbó por su propio peso, y los españoles solo patearon las ruinas.

Conclusión de la Sección 4

El Tahuantinsuyo no cayó por un accidente. Cayó porque sus contradicciones internas —la fractura de la élite, la crisis ecológica, el descontento popular, el

colapso ideológico— habían alcanzado un punto de no retorno. Los españoles no crearon esas contradicciones; las encontraron y las usaron. La conquista fue, en este sentido, un fenómeno esencialmente andino: fue la resolución violenta de una crisis que el propio Tahuantinsuyo había engendrado.

La próxima sección abordará la transición: cómo la mita incaica, que preservaba la comunidad, se transformó en la mita colonial, que la destruía. No fue un cambio de amo; fue un cambio de lógica de reproducción. El Tahuantinsuyo explotaba para reproducirse; la Colonia explotará para aniquilar. Esa es la ruptura que la Sección 5 deberá desentrañar.

Camarada, aquí está la Sección 5 reelaborada. He incorporado sus observaciones: la economía colonial ya no es un telón de fondo, la doble contradicción se ejerce en cada cronista, y las voces silenciadas se reconstruyen con arqueología y etnohistoria.

SECCIÓN 5: LA MIRADA DEL OTRO: CRÍTICA MATERIALISTA A LOS CRONISTAS DEL TAHUANTINSUYO

Punto de partida

No conocemos el Tahuantinsuyo por observación directa; lo conocemos por un corpus de textos producidos en condiciones de conquista y dominación colonial. Las crónicas de Indias no son ventanas transparentes al pasado andino; son documentos de una relación de poder. Pero esa relación de poder no es solo política: es material. Cada crónica fue escrita para obtener mercedes, justificar la conquista, evangelizar, administrar tributos o pedir justicia al rey. La economía colonial no es el contexto de las crónicas; es su causa eficiente.

Leer a los cronistas materialistamente significa, por tanto, desentrañar no solo sus sesgos, sino también las condiciones materiales que los produjeron y los datos que, a pesar de su ideología, no pudieron ocultar. Como ha señalado la crítica, las crónicas están ligadas a los avatares de la política colonial (Regalado de Hurtado, 1984); nosotros añadimos: están ligadas a los avatares de la extracción colonial. La crítica del texto no puede separarse de la crítica de la economía.

1. La economía política del testimonio

Antes de analizar a cada cronista, hay que preguntarse: ¿por qué escribieron? La respuesta no es literaria; es material. Los cronistas españoles escribieron para legitimar la conquista y asegurar su parte del botín. Los cronistas indígenas y mestizos escribieron para defender sus privilegios o denunciar los abusos que los perjudicaban. La escritura no era un acto de contemplación; era un instrumento de negociación en el campo de fuerzas colonial.

Francisco de Xerez y Diego de Trujillo, soldados de Cajamarca, escribieron sus relaciones para resaltar y exagerar las hazañas realizadas a favor del poder y riqueza del rey (Regalado de Hurtado, 1984). Su objetivo no era la verdad; era la merced. La conquista no se narraba para ser comprendida; se narraba para ser pagada. La crónica era un pliego de méritos.

Los cronistas toledanos, en la década de 1570, escribieron para legitimar las reformas del virrey Francisco de Toledo. Presentaron al Tahuantinsuyo como un

Estado despótico e ilegítimo (Regalado de Hurtado, 1984). Si el Imperio inca era una tiranía, la dominación española era una liberación. La crónica, entonces, no solo describía el pasado; justificaba el presente colonial: la mita, el tributo, las reducciones. La mentira histórica era un insumo administrativo.

Guamán Poma de Ayala escribió para pedir justicia al rey. Su Primer nueva corónica y buen gobierno es un memorial de agravios contra los corregidores, los curas y los encomenderos (Guamán Poma, 1615/1980). Su escritura es material: denuncia el robo de tierras, la imposición de tributos, el trabajo forzado. No es un literato; es un litigante. Su pluma es un arma en la disputa por el excedente.

Garcilaso de la Vega escribió para reivindicar su linaje. Sus **Comentarios Reales** son una defensa del Tahuantinsuyo que es, en el fondo, una defensa de su propia posición como noble mestizo (Garcilaso de la Vega, 1609). La idealización del orden incaico es la idealización de la élite a la que él pertenecía por sangre materna. Su utopía no es un sueño; es un reclamo.

La escritura, por tanto, no es neutral. Es un acto de producción ideológica que responde a intereses materiales. Quien escribe lo hace para obtener algo: mercedes, justicia, prestigio, poder. Y lo que escribe está moldeado por esa necesidad. La crítica materialista debe reconstruir esa economía del testimonio antes de juzgar su contenido.

2. Pedro Cieza de León: el soldado que registró la base material

Pedro Cieza de León es, a la vez, soldado y etnógrafo. Recorrió el virreinato entre 1541 y 1550 y produjo una de las descripciones etnográficas más

detalladas del mundo andino (Cieza de León, 1553). Su *Crónica del Perú* es una fuente invaluable para conocer caminos, puentes, depósitos, sistemas de riego y organización del trabajo. Pero su mirada no es neutral: es la de un soldado al servicio de la Corona, y en la primera parte de su crónica, el demonio ocupa un gran protagonismo (Cieza de León, 1553). Para Cieza, la religión andina es obra del diablo.

Aquí se revela la doble contradicción. Cieza registra datos materiales de gran precisión, pero los interpreta dentro de un marco demonológico. Es como un ingeniero que describe un acueducto y luego dice que fue construido por Satanás. La contradicción no es una simple hipocresía; es la expresión de su posición de clase: soldado de la conquista, que ve en el mundo andino algo que debe ser conquistado, pero también algo que debe ser comprendido para ser administrado. La etnografía de Cieza es un instrumento de dominación: conocer al otro para someterlo.

Leer a Cieza materialistamente significa extraer de su texto los datos que su ideología no podía ocultar. Sus descripciones de los depósitos y los caminos son evidencia de una base material que trascendía su interpretación demonológica. La crítica no desecha a Cieza; lo usa contra sí mismo.

3. Felipe Guamán Poma de Ayala: el noble empobrecido y la crítica al colonialismo

Guamán Poma de Ayala es el cronista más radical en su denuncia del régimen colonial. Su obra es una larga crítica sostenida a los abusos de los corregidores, la explotación de los indígenas, la corrupción de la Iglesia y la injusticia del

sistema tributario (Guamán Poma, 1615/1980). No describe el pasado; ataca el presente. Su crónica es un memorial de agravios.

Pero Guamán Poma no es un campesino. Es un miembro de la nobleza indígena empobrecida, y su crítica se articula desde una perspectiva conservadora. Propone un "buen gobierno" que restituya el orden andino bajo la autoridad del rey. No cuestiona la monarquía; cuestiona a los malos funcionarios. No propone una revolución; propone una reforma. Su voz es la del vencido que pide ser escuchado, no la del rebelde que busca destruir el orden establecido (Guamán Poma, 1615/1980).

Esta contradicción interna es material: Guamán Poma perdió sus tierras y su estatus; su crítica al colonialismo es también una defensa de sus privilegios perdidos. Por eso su denuncia, por más radical que sea, nunca llega a cuestionar la propiedad colonial. Extrae del colonialismo una queja, no una alternativa.

Leer a Guamán Poma materialistamente significa reconocer esta ambivalencia y usar su testimonio como evidencia de las formas concretas de explotación colonial: el robo de tierras, el tributo forzado, el trabajo obligatorio. Su denuncia es una ventana a la base material del régimen colonial, precisamente porque es la voz de una clase desplazada.

4. Inca Garcilaso de la Vega: la utopía del linaje

Garcilaso de la Vega escribió sus *Comentarios Reales* como una defensa del Tahuantinsuyo, presentándolo como una utopía política (Garcilaso de la Vega, 1609). Su obra es el reverso de las crónicas toledanas: donde ellos veían despotismo, él ve orden; donde ellos veían tiranía, él ve justicia. Pero esa

defensa es selectiva. Garcilaso idealiza a los incas y silencia las contradicciones internas del Imperio: no menciona la guerra civil entre Huáscar y Atahualpa, no habla de la explotación de los pueblos sometidos, no registra las tensiones entre el Cusco y las provincias (Garcilaso de la Vega, 1609).

Esta omisión no es casual. Garcilaso es un aristócrata desplazado: hijo de una princesa inca, criado en la cultura española. Su defensa del Tahuantinsuyo es una defensa de su propio linaje, de su derecho a ser considerado "Inca" en la sociedad colonial. La utopía incaica es una construcción ideológica que sirve para legitimar su posición de clase. Garcilaso no es un historiador; es un reclamante.

Leer a Garcilaso materialistamente significa desentrañar esa construcción y confrontarla con los datos: la guerra civil, el descontento de los pueblos sometidos, la presión tributaria. Su silencio sobre estas contradicciones es la prueba de que su utopía es un mito, no una descripción.

5. Juan de Betanzos y Santa Cruz Pachacuti: la memoria filtrada

Juan de Betanzos, español casado con una princesa inca, escribió su **Suma y narración de los Incas** a partir de los testimonios de ancianos que guardaban la memoria del Imperio (Betanzos, 1551). Su obra es un documento de la resistencia cultural: la transmisión oral de la historia incaica, que los españoles intentaban borrar, encuentra en Betanzos un canal de supervivencia. Pero ese canal no es neutral: Betanzos selecciona, organiza y traduce la memoria incaica al idioma y a las categorías de los conquistadores. Su obra es un testimonio de la memoria andina, pero también de su transformación bajo el dominio colonial (Betanzos, 1551).

Juan de Santa Cruz Pachacuti, cronista collagua, representa la voz del indígena cristianizado. Su Relación de las antigüedades del Reino del Perú intenta conciliar la tradición andina con el cristianismo, presentando a los dioses andinos como demonios (Santa Cruz Pachacuti, 1613). Pachacuti es un agente de la colonización ideológica: un indígena que ha asumido la mirada del conquistador. Sin embargo, su descripción de la cosmogonía andina es tan detallada que, leída a contrapelo, permite reconstruir elementos de la religión prehispánica que de otro modo se habrían perdido.

6. Reconstruir las voces silenciadas

Las crónicas no registran la voz de los campesinos, de los mitayos, de las mujeres, de los pueblos sometidos. Pero su silencio es un dato. La arqueología y la etnohistoria permiten reconstruir parcialmente esas voces. Los estudios bioarqueológicos de los hatunrunas han revelado marcadores de estrés ocupacional severo: artrosis lumbar y cervical, evidencia material de la explotación que las crónicas ocultaban (Verano, 2003). Los patrones de asentamiento y los restos de las colcas muestran la magnitud de la extracción tributaria. Los quipus, aunque en su mayoría destruidos, son testimonio de una contabilidad estatal que registraba cada tributo y cada turno de mita.

Las voces silenciadas no se recuperan directamente, pero se reconstruyen desde sus huellas materiales. La tarea del historiador materialista no es solo denunciar el silencio; es hacer hablar a los huesos, a los depósitos, a los caminos. La crítica de las crónicas no es un ejercicio literario; es una arqueología de la explotación.

Conclusión de la Sección 5

Los cronistas del Tahuantinsuyo son documentos de una relación de poder, pero también de una relación de producción. Sus textos fueron escritos para obtener mercedes, justificar la conquista, evangelizar o pedir justicia. Su sesgo no es un defecto; es su condición de existencia. Pero a pesar de su ideología, las crónicas contienen datos que permiten reconstruir la base material del mundo andino: la mita, el tributo, la estructura de clases, la ecología.

La crítica materialista no desecha a los cronistas; los utiliza contra sí mismos. Lee sus silencios, desentraña sus intereses y confronta sus relatos con la arqueología y la etnohistoria. Las voces silenciadas no aparecen en los textos, pero su ausencia es la huella de su existencia. La tarea es hacer hablar a los silencios.

La próxima sección abordará la transición colonial: cómo la mita incaica, que preservaba la comunidad, se transformó en la mita colonial, que la destruía. No fue un cambio de amo; fue un cambio de lógica de reproducción.

SECCIÓN 6: LA TOTALIDAD CONCRETA DEL MODO DE PRODUCCIÓN COMUNAL-TRIBUTARIO ANDINO

Punto de partida

El modo de producción comunal-tributario andino fue, antes que un sistema de explotación, una forma de organizar la vida en un medio hostil. Su especificidad reside en que la explotación no destruyó la comunidad; la utilizó. La propiedad colectiva de la tierra no fue un obstáculo para la extracción de plustrabajo; fue su condición. Sin el ayllu que lo reprodujera, el tributo no tenía base material. Por

eso el Estado incaico no expropió las tierras comunales: las necesitaba vivas para poder ordeñarlas.

Esa es la primera iluminación de la totalidad: el modo de producción comunal-tributario es una unidad de contrarios, una formación donde la cooperación y la explotación se necesitan mutuamente. No se puede entender una sin la otra.

1. La unidad de economía y política: el Estado como administrador del excedente

El Estado incaico no era un aparato separado de la economía; era el administrador del excedente comunal. Su función no era solo reprimir; era organizar la producción y la redistribución. La mita, el tributo y las colcas no eran instrumentos exteriores a la comunidad; eran la forma política de la economía comunal.

Los curacas eran la bisagra de esta unidad. Como administradores de la redistribución, concentraban el poder económico y político. Pease (1991) ha mostrado que los curacas cumplían sus deberes de reciprocidad mediante la redistribución de los productos, realizando un proceso de circulación de la riqueza que siempre les era más beneficioso a ellos que a los campesinos. La redistribución, que en el ayllu primigenio era un acto de cooperación, se transformó en un mecanismo de dominación. Pero no dejó de ser redistribución: el curaca que no redistribuía perdía legitimidad. La política y la economía eran una sola cosa.

El Inca, en la cúspide, era la máxima expresión de esta unidad. Su poder no era solo militar; era administrativo. Controlaba los quipus, los depósitos, los caminos,

los turnos de trabajo. Su divinidad era la forma ideológica de su función económica: el que garantizaba el orden cósmico era, en la práctica, el que garantizaba el acceso al excedente. La teología era economía política disfrazada.

2. La ideología como relación material: la reciprocidad que legitimaba la explotación

La reciprocidad no era una idea; era una relación de producción. Y como relación de producción, era ambivalente: podía ser cooperación entre iguales o dominación vertical. En el Tahuantinsuyo, la reciprocidad horizontal del ayllu fue subsumida por la reciprocidad vertical del Estado. El campesino entregaba su trabajo; el Inca "devolvía" protección y redistribución. Era un intercambio desigual, pero era un intercambio real.

La base material de la obediencia residía en esa ambivalencia. El campesino no era un esclavo ni un creyente ciego; era un productor que aceptaba la extracción porque recibía algo a cambio: seguridad, orden, acceso al excedente en tiempos de crisis. La explotación venía envuelta en protección. Murra (1975) ha documentado que las colcas no eran solo depósitos de la clase dominante; eran también un seguro contra la escasez. El Inca que llenaba las colcas era el mismo que las abría en la sequía. La dominación se sostenía porque ofrecía algo real.

Esta imbricación entre ideología y economía no es exclusiva del mundo andino; es una ley general del materialismo histórico que el economicismo vulgar ha oscurecido (Marx & Engels, 1845/1974; Gramsci, 1929/1981). Las ideas no son reflejos pasivos de la base material; son prácticas materiales que organizan la producción y la dominación (Althusser, 1970/1988). El racismo criollo, que

analizaremos en los tomos siguientes, no fue un prejuicio que justificaba la explotación; fue una relación social de producción que determinaba quién trabajaba dónde, quién recibía qué salario y quién accedía a la educación (Manrique, 1988; Cotler, 1978). Como sostuvo Mariátegui (1928), la ideología no es una superestructura pasiva que se añade a la base, sino que forma parte constitutiva de la propia base económica. El control del culto en el Tahuantinsuyo, como el control de la prensa en el capitalismo, es una forma de organizar el trabajo y el excedente, no solo de justificarlos (Murra, 1975; Pease, 1991).

3. La ecología como determinación: la fragilidad del medio y la necesidad del tributo

El mundo andino es ecológicamente frágil. Sequías, heladas, El Niño: la producción agrícola dependía de un equilibrio precario. El control vertical de pisos ecológicos no era un lujo; era una necesidad. Y el tributo era la forma de administrar esa necesidad.

Las colcas eran la respuesta material a la incertidumbre climática. Almacenaban el excedente para redistribuirlo en tiempos de crisis. Pero esa redistribución no era un derecho; era un privilegio condicionado a la obediencia. La coerción ecológica era la más terrible: la comunidad que se negaba al tributo era privada del acceso a las colcas, y en la próxima sequía sus ancianos y niños morían. Espinoza Soriano (1981) ha documentado estas prácticas. La obediencia no era un acto de fe; era una estrategia de supervivencia frente a la naturaleza.

La expansión del Estado incaico también respondía a la ecología. Al controlar más pisos ecológicos, el Imperio aseguraba su autosuficiencia frente a las crisis

climáticas. La guerra no era solo conquista; era administración de la fragilidad. El Tahuantinsuyo fue, en este sentido, un imperio ecológico: su expansión era la forma política de la necesidad de diversificar la producción.

4. La reproducción del todo: la contradicción como motor

La totalidad concreta no es estática; es movimiento. La unidad de economía, política, ideología y ecología se reproducía a través de sus contradicciones. La presión tributaria creciente debilitaba la base productiva; la expansión militar exigía más tributo; la ideología de la reciprocidad se erosionaba cuando la redistribución se volvía insuficiente.

La guerra civil entre Huáscar y Atahualpa fue la expresión más aguda de estas contradicciones. No fue una simple disputa dinástica; fue una guerra entre fracciones de la clase dominante, una fractura de la élite que reveló la fragilidad del sistema. Rostworowski (1988) ha documentado que las panacas no eran simples parentelas, sino corporaciones económicas que controlaban tierras, rebaños, depósitos y mano de obra (p. 89). La guerra civil fue, en el fondo, una guerra por el tributo. Pero esta guerra interna no fue un fenómeno aislado; fue la respuesta a una presión externa que ya se hacía sentir: las epidemias de viruela y sarampión que precedieron a los españoles habían diezmado la población, reduciendo la base tributaria y agudizando la competencia entre las élites por un excedente cada vez más escaso (Cook, 1981; Dobyns, 1963). La contradicción externa —la llegada de enfermedades europeas que el Imperio no podía controlar— se articuló con la contradicción interna —la fractura de la élite—, acelerando el colapso. El descontento de los pueblos sometidos era la otra cara

de esta misma contradicción: no era un factor separado, sino el resultado de una presión tributaria que, al volverse insostenible, generaba rebelión y deserción.

El descontento de los pueblos sometidos era la otra cara de la contradicción. El Imperio no era una nación; era una máquina de extracción que unificaba por la fuerza. Cuando la máquina se descompuso, las piezas se soltaron. Los huancas, chachapoyas y cañaris que se aliaron con los españoles no fueron traidores; fueron rebeldes que vieron en la conquista una oportunidad de liberación.

5. La totalidad en la crisis: el derrumbe como confirmación

La crisis terminal del Tahuantinsuyo no fue un accidente; fue la confirmación de la totalidad. Todas las contradicciones se reforzaron mutuamente hasta volverse insostenibles. La fractura de la élite debilitó la capacidad militar; el descontento popular convirtió la guerra civil en rebelión; la presión ecológica y tributaria agotó la base productiva; el colapso ideológico desmovilizó a los que aún creían en el Inca.

Los españoles no fueron la causa de la caída; fueron el catalizador. Llegaron en el momento exacto en que la totalidad ya no podía reproducirse. Sin la guerra civil, sin el descontento, sin la crisis tributaria, Pizarro habría sido derrotado. Pero esas condiciones existían. Cajamarca no fue una batalla; fue el certificado de defunción de una formación social que se estaba muriendo sola.

La totalidad concreta, que había sido la fuerza del Tahuantinsuyo, fue también su debilidad. El modo de producción comunal-tributario era eficaz para extraer plustrabajo sin destruir la comunidad, pero era frágil frente a las crisis internas y externas. Su reproducción dependía de un equilibrio precario entre cooperación

y explotación, entre redistribución y extracción. Cuando ese equilibrio se rompió, la totalidad se desmoronó.

Conclusión de la Sección 6

El modo de producción comunal-tributario andino fue una totalidad concreta: una unidad de economía, política, ideología y ecología. La explotación se sostenía sobre la cooperación; la dominación se legitimaba mediante la reciprocidad; la política era administración del excedente; la ecología era la base material de la extracción. No eran esferas separadas; eran momentos de una misma formación social.

La contradicción era el motor de esa totalidad. La presión tributaria debilitaba la base productiva; la expansión militar exigía más tributo; la ideología se erosionaba cuando la redistribución fallaba. La crisis terminal fue la resolución violenta de esas contradicciones.

El Libro Segundo abordará la conquista y la colonia. La pregunta que queda abierta es cómo una formación social que explotaba para reproducirse se transformó en una que explotaba para aniquilar. No fue un cambio de amo; fue un cambio de lógica de reproducción. El Tahuantinsuyo extraía plustrabajo preservando la comunidad; la Colonia lo extraerá destruyéndola. Esa es la transición que el análisis debe desentrañar.

LIBRO SEGUNDO: LA CONQUISTA COMO CATACLISMO DIALÉCTICO

Sección 1: La destrucción del ayllu y la imposición de la propiedad privada feudal

Punto de partida

La conquista no fue un encuentro de culturas. Fue un cataclismo. Un modo de producción —el comunal-tributario— fue violentamente desestructurado para imponer otro: el feudalismo colonial articulado al capitalismo mercantil europeo. La caída de Cajamarca no fue una simple victoria militar; fue la liquidación de una totalidad social que ya estaba herida por sus contradicciones internas, pero que poseía una lógica propia de reproducción. La conquista interrumpió esa lógica y la reemplazó por una máquina de saqueo.

Esta sección examina los mecanismos materiales de la destrucción: cómo cayó el Estado incaico, cómo se rompió el parentesco, cómo se destruyó la religión, cómo se impuso la propiedad privada y cómo se aniquiló el control vertical de pisos ecológicos. La doble contradicción —interna y externa— no se aplica aquí como una plantilla, sino que se despliega en cada proceso: la crisis interna del Tahuantinsuyo fue el terreno que la invasión externa encontró, y la conquista, a su vez, transformó las contradicciones internas en un colapso irreversible.

1. La caída del Estado incaico como resolución violenta de una crisis interna

El Estado incaico no fue derrotado por un puñado de españoles. Fue derrotado por su propia crisis. La guerra civil entre Huáscar y Atahualpa había fracturado a la clase dominante. Las panacas cusqueñas, diezmadas por Atahualpa, ya no podían sostener la legitimidad del Inca. Los pueblos sometidos —huancas,

chachapoyas, cañaris— vieron en Pizarro una oportunidad para sacudirse el yugo. La conquista fue, en lo esencial, una rebelión de las periferias contra el centro, con los españoles como fuerza de choque.

La captura de Atahualpa en Cajamarca no fue un golpe de genio militar. Fue la explotación de una fractura política. El Inca, que acababa de ganar una guerra fratricida, no había consolidado su poder. Su ejército, leal a los generales de Quito, no estaba preparado para una guerra contra un enemigo desconocido. Y los pueblos sometidos, que odiaban al Cusco, se sumaron a los invasores. Espinoza Soriano (1981) ha documentado que sin las tropas auxiliares indígenas, la conquista habría sido imposible. La caída del Tahuantinsuyo fue, por tanto, una resolución violenta de las contradicciones internas que la Sección 4 del Libro Primero ya examinó.

La contradicción externa —la invasión española— se articuló con la contradicción interna —la fractura de la élite y el descontento popular— y la convirtió en catástrofe. No fue un factor autónomo; fue un catalizador. Sin la crisis previa, la conquista habría fracasado. Con la crisis, la conquista fue la estocada final a un organismo moribundo.

Esta articulación entre la crisis interna y la invasión externa no fue una suma de factores, sino una retroalimentación dialéctica. La fractura de la élite no solo debilitó la capacidad militar del Imperio; también deslegitimó el mito solar, facilitando la alianza de los pueblos sometidos con los españoles. A su vez, la presión externa —las enfermedades europeas que precedieron a los españoles y la superioridad tecnológica de los invasores— agudizó las contradicciones internas, haciendo que la crisis se volviera irreversible. Como ha documentado

Cook (1981), las epidemias de viruela y sarampión diezmaron a la población andina antes de que Pizarro pisara Cajamarca, reduciendo la base tributaria y agudizando la competencia entre las élites por un excedente cada vez más escaso. La doble contradicción no actuó por separado; se potenció mutuamente, acelerando el colapso de una formación social que ya no podía reproducirse (Espinoza Soriano, 1981; Pease, 1991).

2. La desestructuración del parentesco y la reciprocidad

El parentesco no era un adorno; era la base de la producción. El ayllu funcionaba porque el parentesco regulaba el acceso a la tierra, el trabajo colectivo y la redistribución. La conquista destruyó esa base. Los encomenderos no entendieron —ni quisieron entender— la lógica del parentesco. Lo que vieron fue una masa de mano de obra disponible. Y la utilizaron como tal.

La mita colonial no respetó los turnos comunitarios; los rompió. El tributo colonial no se negoció con el curaca como mediador; se impuso por la fuerza. La reciprocidad, que en el Tahuantinsuyo era una relación de producción, se convirtió en una ficción. El encomendero no "reciprocaba"; extraía. La ideología de la reciprocidad, que había legitimado la explotación incaica, fue reemplazada por la ideología de la evangelización: el indio debía tributar para ser salvado.

Pease (1991) ha mostrado que los curacas fueron cooptados por el sistema colonial, pero su función cambió: ya no eran mediadores de la reciprocidad, sino capataces del tributo. El parentesco subsistió, pero vaciado de su contenido productivo. La comunidad no fue destruida de golpe; fue desestructurada. Dejó de ser una unidad de producción y se convirtió en un reservorio de fuerza de

trabajo. Esa es la esencia de la desestructuración: no la desaparición física del ayllu, sino su transformación en un instrumento del saqueo.

3. La extirpación de idolatrías: la destrucción de la reproducción cultural

La evangelización no fue un simple cambio de creencias. Fue una operación material de destrucción. Quemar quipus, destruir huacas, prohibir rituales: todo eso era parte de una estrategia de aniquilación de la memoria y de la lógica productiva andina. La religión, como vimos en el Libro Primero, era un momento constitutivo de la producción. Los rituales sincronizaban el trabajo, legitimaban la distribución y regulaban el calendario agrícola. Destruir la religión era destruir el metabolismo social que hacía posible la producción.

La extirpación de idolatrías, llevada a cabo sistemáticamente por la Iglesia colonial, fue una operación de despojo. Las tierras del Sol y de las huacas fueron confiscadas y entregadas a los encomenderos y a la propia Iglesia. Los sacerdotes andinos fueron perseguidos y ejecutados. Los quipus, que contenían la contabilidad del Imperio, fueron quemados como objetos del demonio. Con ellos se perdió la memoria administrativa de una civilización.

La crítica materialista no se detiene en la barbarie de la quema; pregunta por su función. La destrucción de la religión andina no fue un efecto secundario de la conquista; fue una condición para la imposición del nuevo orden. Había que destruir el mundo espiritual para poder explotar el mundo material sin resistencia.

4. Del ayllu al latifundio: la imposición de la propiedad privada

La tierra, que en el ayllu era un bien colectivo, se convirtió en mercancía. La merced real la entregó a los conquistadores. La encomienda la vinculó al tributo.

La hacienda la convirtió en unidad de explotación. El latifundio no fue una continuación del ayllu; fue su negación.

La propiedad privada feudal se impuso sobre la propiedad colectiva. El ayllu, que antes administraba la tierra según el parentesco y la reciprocidad, fue reducido a una reserva de mano de obra. Los indígenas fueron adscritos a la tierra, pero no como propietarios, sino como siervos. La **sayana** y la **saynoca** desaparecieron como categorías productivas; quedaron como recuerdos de un orden destruido.

Dávila Corrales (2011) ha mostrado que el derecho andino de uso fue reemplazado por el derecho romano de propiedad. Esa transformación no fue jurídica; fue material. La tierra dejó de ser un vínculo comunitario y se convirtió en un activo del conquistador. La acumulación originaria en los Andes fue, ante todo, un despojo territorial.

5. Las reducciones: el fin del archipiélago vertical

El control vertical de pisos ecológicos era la estrategia andina para sobrevivir en un medio fragmentado. Las reducciones toledanas lo aniquilaron. Al concentrar a la población dispersa en pueblos, el virrey Toledo no buscaba la civilización; buscaba el control. El archipiélago vertical, que permitía a las comunidades acceder a distintos pisos ecológicos, fue desmantelado. Las colonias fueron abandonadas. Los nichos ecológicos complementarios se perdieron.

La reducción fue una operación de ingeniería social al servicio de la extracción. Murra (1975) ha documentado que el control vertical era una relación de producción: regulaba el acceso a los recursos y organizaba el trabajo. Su

destrucción no fue un daño colateral; fue el objetivo. Al cortar el acceso a los pisos ecológicos, el Estado colonial cortó la posibilidad de reproducción autónoma de las comunidades. La dependencia fue impuesta por la fuerza.

6. La resistencia inicial y su aplastamiento

La conquista no fue pasiva. Hubo resistencia, y fue feroz. La rebelión de Manco Inca en 1536, el cerco del Cusco, la guerra de Vilcabamba: los incas no se rindieron sin luchar. Pero la resistencia fue derrotada por dos razones materiales: la superioridad tecnológica de los españoles (caballos, acero, pólvora) y, sobre todo, la división de los pueblos andinos. Los huancas y chachapoyas, que odiaban al Cusco, lucharon del lado de los españoles. La resistencia incaica fue, en gran medida, una resistencia solitaria.

La derrota de la resistencia no fue solo militar; fue política. Los españoles supieron explotar las contradicciones del mundo andino: aliarse con unos para aplastar a otros, cooptar curacas, prometer privilegios a cambio de lealtad. La conquista fue una guerra de conquista, sí, pero también una guerra civil andina en la que los españoles actuaron como árbitros y verdugos.

Conclusión

La conquista no fue un encuentro; fue una aniquilación. La caída del Estado, la desestructuración del parentesco, la extirpación de idolatrías, la imposición de la propiedad privada y las reducciones: todo confluyó en la destrucción de un modo de producción. El ayllu no desapareció de inmediato, pero quedó despojado de su lógica interna. Dejó de ser una unidad de reproducción comunal y se convirtió en una reserva de trabajo para el saqueo.

La Sección 2 examinará la mita colonial, el mecanismo central de ese saqueo. La pregunta es: ¿cómo una institución que en el Tahuantinsuyo preservaba la comunidad se transformó en la máquina de muerte de Potosí? La respuesta no está en la crueldad de los conquistadores, sino en la lógica de reproducción del capitalismo mercantil.

Sección 2: La mita colonial como superexplotación científica del cuerpo indígena

Punto de partida

La mita incaica preservaba la comunidad como unidad de reproducción; la mita colonial la destruía como tal. Esa frase, que ya adelantamos en el Libro Primero, es la llave de esta sección. Aquí no se trata de repetir la distinción, sino de desplegar sus consecuencias materiales. La mita colonial no fue una continuación de la andina; fue su negación radical. La misma institución, el mismo nombre, pero otra lógica de extracción. La colonial no era un tributo; era una máquina de exterminio.

El virrey Francisco de Toledo, al organizar la mita en la década de 1570, no inventó nada. Tomó la estructura existente y la rediseñó para un fin distinto: alimentar las minas de Potosí y Huancavelica, que eran el corazón de la acumulación originaria del imperio español. La mita toledana no buscaba reproducir al trabajador; buscaba extraerle hasta el último gramo de plustrabajo y desecharlo. Era plusvalía absoluta en su forma más pura.

Marx nos enseñó que la acumulación originaria no es un proceso idílico de ahorro y trabajo, sino la expropiación violenta de los productores directos. La mita

colonial fue la variante andina de ese proceso: una forma de trabajo forzado que convertía el cuerpo del indígena en la palanca de la acumulación capitalista mundial.

1. Continuidad y ruptura: de la mita andina a la toledana

La mita incaica operaba dentro del metabolismo social andino. El mitayo iba a trabajar, volvía a su comunidad, y su parcela era cultivada por los suyos mientras él estaba ausente. El tributo se redistribuía en parte, y la comunidad conservaba sus medios de producción. La mita colonial rompió ese ciclo. El trabajador fue desarraigado, enviado a Potosí o Huancavelica, y su comunidad, lejos de recibir algo a cambio, era despojada de su fuerza de trabajo sin compensación.

La diferencia no es de grado; es de cualidad. La mita incaica era un sistema de tributo en trabajo que reproducía al productor. La colonial era un sistema de extracción de plustrabajo absoluto que lo consumía como combustible. Como ha documentado Bakewell (1984), la mita de Potosí era un mecanismo de explotación tan brutal que, según el cronista Capoche (1585, citado en Bakewell, 1984, p. 145), él mismo minero y beneficiario del sistema, solo en el hospital de la villa morían anualmente más de cincuenta mitayos a causa de accidentes y enfermedades, sin contar los que perecían directamente en el cerro. El trabajo en las minas —con jornadas extenuantes, galerías de hasta 1.000 pies de profundidad, escaleras de cuero y cargas de mineral de más de 100 libras— era una sentencia de muerte diferida. Bakewell, sin embargo, advierte que la "leyenda negra" ha exagerado la magnitud de la catástrofe, pero los testimonios de la época confirman que la mita colonial no era solo trabajo forzado: era aniquilación sistemática del cuerpo indígena. No era un exceso de los capataces;

era la lógica del sistema: el mineral solo era rentable si el trabajo era gratuito y desechable.

Murra (1975) ya había advertido que el control vertical de pisos ecológicos era una relación de producción que permitía la reproducción comunal. La mita colonial destruyó esa relación: al concentrar la mano de obra en las minas, desarticuló el archipiélago vertical y condenó a las comunidades al hambre. La continuidad institucional es una trampa historiográfica: la mita era la misma palabra, pero su contenido de clase era radicalmente distinto.

La historia de la colonización está llena de estas metamorfosis. La institución permanece, pero su función cambia. El virrey Toledo comprendió que no necesitaba inventar nada nuevo; solo debía reorientar lo existente hacia la extracción minera. La mita toledana fue la primera forma de "ingeniería social" aplicada al cuerpo indígena: un sistema de turnos que calculaba cuántos trabajadores debían morir para que el mercurio y la plata fluyeran sin interrupción.

2. Potosí y Huancavelica: el cuerpo indígena como combustible

Potosí fue el corazón de la acumulación originaria del capitalismo europeo. La plata extraída de sus minas financió las guerras de la Corona, pagó la deuda externa y alimentó el comercio mundial. Pero Potosí no era solo una mina; era un cementerio. Los mitayos bajaban a los socavones y muchos no volvían a subir. El azogue de Huancavelica, indispensable para el proceso de amalgamación, era aún más letal: el mercurio envenenaba el cuerpo, corroía los pulmones, enloquecía. Trabajar en Huancavelica era una condena a la agonía.

Tandeter (1992) ha documentado que la mita de Potosí era una institución centralizada, organizada mediante un sistema de turnos que movilizaba miles de trabajadores desde regiones lejanas. Los curacas, ahora agentes del colonialismo, debían entregar los contingentes exigidos. Si no lo hacían, eran castigados. La presión era doble: desde arriba, el virrey; desde abajo, las comunidades que se resistían a enviar a sus hombres a morir.

La mita no era solo un sistema de extracción; era un sistema de terror. El trabajador que huía era perseguido, azotado, marcado. El que se rebelaba, ejecutado. La mita colonial fue, en esencia, una forma de guerra contra el cuerpo indígena: una guerra lenta, silenciosa, pero implacable.

La relación entre Potosí y Huancavelica era dialéctica: sin el mercurio de Huancavelica, la plata de Potosí no podía ser extraída de manera eficiente. Ambas minas formaban un solo sistema de superexplotación. El mitayo era la correa de transmisión entre ambas: un trabajador que pasaba de la mina de mercurio a la mina de plata, acumulando en su cuerpo las dos formas de veneno. La ciencia colonial no era ignorancia; era cálculo. Sabían que el trabajador moría, y lo consideraban un costo operativo.

3. La demografía del exterminio

La catástrofe demográfica es la prueba material de la diferencia cualitativa entre ambas mitas. Antes de la conquista, la población andina era numerosa y se reproducía. Después de la conquista y de la mita toledana, la población colapsó. No fue solo la viruela; fue la combinación de enfermedad, guerra, desestructuración comunal y superexplotación minera.

Las cifras son discutidas, pero la tendencia es irrefutable: millones de muertos en pocas décadas. Stern (1986) ha documentado la magnitud de la caída demográfica en Huamanga y otras regiones, mostrando que la población indígena se redujo en más del 50% en el siglo XVI (p. 78). Cook (1981) estima que la población del Perú central cayó de aproximadamente 1.5 millones en 1520 a menos de 500,000 en 1620, una catástrofe que no tiene parangón en la historia moderna (p. 45). La mita no solo mataba directamente; destruía la capacidad de reproducción de las comunidades. Los hombres ausentes no engendraban hijos. Las mujeres solas no podían cultivar. Los ancianos y los niños morían de hambre. La mita era un genocidio en cámara lenta, donde cada punto porcentual de caída demográfica representa comunidades enteras desaparecidas.

La demografía no es un dato frío; es el testimonio de la barbarie. Cada punto porcentual de caída demográfica representa comunidades enteras desaparecidas. El materialismo histórico no puede quedarse en la abstracción: debe contar los cuerpos.

La caída demográfica también tenía un efecto económico: al disminuir la población, disminuía la fuerza de trabajo disponible para la mita. Esto generaba una contradicción interna en el sistema colonial: cuanto más explotaba, menos trabajadores tenía. La respuesta de la administración colonial fue intensificar la explotación de los sobrevivientes, lo que a su vez aceleraba la caída demográfica. Era un círculo vicioso que solo podía desembocar en el colapso del sistema de extracción, o en la importación de nueva fuerza de trabajo esclava.

4. Plusvalía absoluta y mercado mundial

La mita colonial no era un fenómeno local; era un eslabón del capitalismo mercantil mundial. La plata de Potosí fluía hacia Europa, donde financiaba la acumulación de capital. El azogue de Huancavelica era monopolio de la Corona y se exportaba. La mita, por tanto, no solo explotaba al indígena; lo integraba, a la fuerza, en el mercado mundial.

La categoría de plusvalía absoluta es aquí esencial. Marx la definió como la extensión de la jornada de trabajo y la intensificación del trabajo sin compensación equivalente. Eso era exactamente la mita colonial: trabajo forzado, sin salario, en condiciones letales, para producir mercancías que se realizaban en el mercado mundial. El mitayo no era un trabajador asalariado; era una forma de trabajo esclavo disfrazada de tributo. Pero su producto entraba en la circulación capitalista mundial, y su muerte era la condición de la ganancia.

La mita colonial fue, por tanto, una forma de acumulación originaria: no acumulaba capital directamente mediante la explotación del trabajo asalariado, sino mediante el saqueo de la fuerza de trabajo indígena y la apropiación de los recursos naturales. Era, como diría Marx, "acumulación originaria": la prehistoria del capital, escrita con la sangre de los oprimidos.

La plusvalía extraída en Potosí no se quedaba en América; viajaba a Europa, donde se convertía en capital industrial. La revolución industrial inglesa, en cierto sentido, se alimentó de la plata andina. El trabajo del mitayo se transformaba en máquinas, en fábricas, en barcos. La dominación colonial no era un sistema cerrado; era un eslabón de una cadena mundial de extracción y acumulación. El

mitayo de Potosí era, sin saberlo, un productor de plusvalía para el naciente capitalismo europeo.

5. La resistencia a la mita

La mita colonial no fue aceptada pasivamente. Hubo resistencia, y fue feroz. Las comunidades escondían a sus hombres, huían de las reducciones, se rebelaban contra los curacas que los entregaban. Los mitayos escapaban de las minas, se refugiaban en las alturas, organizaban motines. La resistencia a la mita fue una constante de la historia colonial.

Tandeter (1992) ha documentado que la mita de Potosí era un sistema de negociación y conflicto: los curacas luchaban por reducir las cuotas, las comunidades por esconder a sus hombres, los mitayos por escapar. La mita no era una máquina perfecta; era un campo de batalla. La administración colonial debía negociar, reprimir y adaptar sus exigencias para mantener el flujo de trabajadores.

La resistencia a la mita no fue solo individual; fue colectiva. Las comunidades desarrollaron estrategias para protegerse: enviaban a los enfermos y a los viejos, escondían a los jóvenes, corrompían a los curacas. La mita, en la práctica, era un sistema de explotación atravesado por la lucha de clases. El indígena no era una víctima pasiva; era un actor que resistía, negociaba y luchaba por su supervivencia.

6. La transición al trabajo asalariado forzado

Con el tiempo, la mita toledana se fue transformando. La caída demográfica hizo cada vez más difícil conseguir mitayos. La administración colonial respondió con

la introducción de nuevas formas de trabajo forzado: el peonaje, el yanaconazgo, la hacienda. El trabajador indígena, desarraigado de su comunidad, se convirtió en un trabajador forzado atado a la tierra.

Esta transición no fue una mejora; fue una reconfiguración de la explotación. El peón de hacienda era un trabajador endeudado que no podía abandonar la tierra. El yanacona era un servidor perpetuo. La mita no desapareció; se metamorfoseó en nuevas formas de sujeción que perdurarían hasta el siglo XX. El gamonalismo republicano, que analizaremos en el Libro Cuarto, no fue una invención; fue la herencia de la mita colonial.

Conclusión

La mita colonial fue una máquina de superexplotación que convirtió el cuerpo indígena en combustible de la acumulación originaria. No fue una continuación de la mita incaica; fue su negación radical. La colonial rompió la reproducción comunal, destruyó la demografía andina y alimentó el mercado mundial con plata y azogue extraídos de cuerpos torturados.

La Sección 3 examinará la encomienda, la otra institución central del saqueo colonial. La pregunta es: ¿cómo la encomienda, que en teoría era una concesión para evangelizar, se convirtió en una máquina de extracción de tributo que sentó las bases de la oligarquía criolla? La respuesta está en la lógica de la acumulación primitiva.

Sección 3: La encomienda como célula económica del saqueo originario

Punto de partida

La mita colonial fue la máquina que trituró el cuerpo indígena en las minas. Pero no era la única institución de explotación. La encomienda era su complemento: el mecanismo mediante el cual el tributo indígena se transformaba en riqueza para la naciente oligarquía criolla. Mientras la mita destruía físicamente al productor, la encomienda lo despojaba de su excedente. Ambas formaban un solo sistema: la acumulación originaria andina.

La encomienda no fue una institución feudal transplantada de Europa. Fue una creación específica de la Colonia, que fusionó la tradición medieval del señorío con la práctica andina del tributo. El encomendero no era un señor feudal; era un intermediario entre la Corona y la comunidad indígena, encargado de cobrar el tributo y de evangelizar. Pero ese papel de intermediario lo convirtió en parásito: el encomendero extraía sin producir, acumulaba sin trabajar, se enriquecía sin asumir los costos de la reproducción de la fuerza de trabajo.

Marx, en el capítulo XXIV de El Capital, describió la acumulación originaria como la prehistoria del capital, escrita con sangre y fuego. La encomienda peruana es una de esas páginas sangrientas: un sistema que despojó al productor de su excedente y sentó las bases para la formación de una clase dominante colonial.

1. La encomienda como institución de acumulación primitiva

La encomienda fue la concesión real que otorgaba a un español el derecho a cobrar el tributo de una comunidad indígena. En teoría, el encomendero debía proteger y evangelizar a los indios. En la práctica, se convirtió en un mecanismo

de extracción despiadada. El tributo indígena no era un impuesto al Estado; era una renta privada que fluía directamente al bolsillo del encomendero.

Zavala (1935) documentó la evolución jurídica de la encomienda, mostrando que su función económica siempre fue la misma: extraer excedente. Puente Brunke (1992) ha señalado que los encomenderos no eran simples rentistas; eran actores centrales de la economía colonial, que usaban el tributo indígena para financiar el comercio, la minería y la administración. *[Falta verificar: cita presente en el texto pero sin entrada correspondiente en la lista de referencias del Tomo I]*

La encomienda era una forma de acumulación primitiva porque despojaba al productor directo de su excedente sin compensación equivalente. El indio entregaba su tributo en trabajo y en especie, y a cambio recibía "protección" y "evangelización". Era un intercambio desigual, una explotación disfrazada de paternalismo. La acumulación no se producía mediante la explotación del trabajo asalariado, sino mediante el saqueo directo del productor comunal.

La encomienda, además, era una institución de transición. No era feudalismo puro, porque el encomendero no poseía la tierra (solo el derecho al tributo), y no era capitalismo, porque no explotaba trabajo asalariado. Era una forma híbrida que articulaba la economía andina con el mercado mundial capitalista en formación. El tributo indígena se transformaba en mercancías que circulaban en los circuitos del capital mercantil.

2. El tributo indígena como base de la riqueza colonial

El tributo era la célula económica de la encomienda. Cada comunidad indígena debía entregar una parte de su producción al encomendero: maíz, papa, coca,

lana, textiles. El tributo se pagaba en trabajo o en especie, y su magnitud variaba según la región y la capacidad de resistencia de la comunidad.

Assadourian (1982) ha mostrado que el tributo indígena no era un fenómeno aislado: era la base material sobre la que se asentaba la economía colonial. El excedente

extraído por los encomenderos financiaba la administración, la Iglesia, el comercio y la producción minera. Sin el tributo indígena, la Colonia habría sido inviable.

El tributo era una forma de plusvalía absoluta: trabajo no retribuido que se apropiaba directamente el encomendero. El indio no recibía salario; recibía "protección" y "evangelización", que eran la cobertura ideológica de la explotación. El tributo no se reinvertía en la comunidad; se consumía en el lujo de la oligarquía o se invertía en el comercio y la minería.

El tributo indígena también conectaba la economía andina con el mercado mundial. Los textiles, la coca y los productos agrícolas extraídos por los encomenderos se vendían en los mercados locales, regionales y globales. El excedente se transformaba en capital mercantil que fluía hacia Europa. La encomienda era, por tanto, un eslabón de la cadena mundial de acumulación.

3. La encomienda y la formación de la oligarquía criolla

Los encomenderos fueron los primeros beneficiarios del saqueo colonial. Recibieron el tributo de las comunidades indígenas y lo convirtieron en riqueza personal. Con esa riqueza compraron tierras, financiaron el comercio, invirtieron en la minería y se integraron a la administración colonial.

Lockhart (1982) ha documentado la formación de la élite encomendera en el Perú temprano. Los encomenderos no eran nobles españoles; eran soldados, aventureros y funcionarios que se convirtieron en señores del tributo. Su riqueza no provenía del trabajo, sino del saqueo. Su poder no provenía de la ley, sino de la apropiación violenta del excedente indígena.

La oligarquía criolla nació de la encomienda. Los descendientes de los encomenderos se convirtieron en los grandes terratenientes, comerciantes y funcionarios de la Colonia. La encomienda fue la escuela de la explotación: formó una clase dominante acostumbrada a vivir del trabajo ajeno, sin producir nada, sin asumir los costos de la reproducción social.

La oligarquía criolla no era una clase feudal en sentido estricto. Era una clase que vivía del tributo y del comercio, articulada al mercado mundial. Su poder descansaba sobre la coerción extraeconómica (la encomienda, la mita) y sobre la apropiación del excedente comunal. No invertía en la producción; invertía en la extracción. Era una clase parasitaria que se reproducía mediante el saqueo.

4. La crisis de la encomienda y la transición al gamonalismo

La encomienda entró en crisis a mediados del siglo XVII. La catástrofe demográfica redujo el número de tributarios, y la Corona, buscando recuperar el control del excedente, limitó los privilegios de los encomenderos. Las Leyes Nuevas de 1542, aunque resistidas y parcialmente derogadas, marcaron el inicio del declive de la institución.

La crisis de la encomienda no significó el fin de la explotación indígena. Significó su reconfiguración. Los encomenderos, despojados del tributo, se refugiaron en

la tierra: compraron haciendas, monopolizaron el agua, controlaron la mano de obra. El gamonalismo republicano, que analizaremos en el Libro Cuarto, fue el heredero de la encomienda.

El gamonal no era un encomendero, pero cumplía su misma función: extraer excedente de la comunidad mediante la coerción extraeconómica. El gamonalismo fue la continuidad de la encomienda por otros medios. La propiedad de la tierra reemplazó al derecho al tributo; la servidumbre por deuda reemplazó a la mita. Pero la esencia era la misma: una clase dominante que vivía del trabajo ajeno.

5. La presencia africana: el otro rostro del saqueo

La encomienda y la mita no fueron las únicas instituciones del saqueo colonial. Desde los primeros años de la conquista, los españoles importaron esclavos africanos para cubrir la mano de obra que los indígenas diezmados no podían proporcionar. Los esclavos negros trabajaron en las haciendas costeñas, en los obrajes, en los puertos y en el servicio doméstico. Su presencia no fue un apéndice de la historia peruana; fue constitutiva de ella.

La trata de esclavos en el Perú no fue un fenómeno marginal. Según Bowser (1977), entre 1529 y 1650 ingresaron al Perú más de 30,000 esclavos africanos, y para 1640, la población negra en Lima superaba los 10,000 habitantes, constituyendo cerca del 40% de la población de la ciudad. Los esclavos no solo trabajaban en el campo; también eran mineros, artesanos, portuarios y servidores domésticos. Su trabajo fue esencial para la economía colonial,

especialmente en las zonas costeras donde la población indígena había colapsado.

Las rebeliones de esclavos fueron una constante de la historia colonial. La rebelión de San Luis de Cañete en 1579, liderada por esclavos cimarrones que se habían refugiado en los palenques de la costa, fue reprimida con violencia, pero dejó una huella imborrable en la memoria de la resistencia. La rebelión de Huaura en 1716, documentada por Bowser (1977), fue otro episodio de la lucha de clases en el campo peruano. Los cimarrones que formaron palenques en las montañas de la costa —como el de Huachipa o el de Pisco— no eran simples fugitivos; eran rebeldes que construían formas de vida autónomas, al margen del sistema colonial. Su resistencia cultural —la música, la danza, la religión, la lengua— sobrevivió y se transformó en las tradiciones afroperuanas que hoy forman parte de nuestra identidad nacional (Bowser, 1977; Millones, 1973).

El racismo contra los negros se articuló con el racismo contra los indios, y ambos fueron herramientas de la dominación colonial y republicana. La jerarquía racial que la Colonia instauró —blancos en la cúspide, mestizos en el medio, indios y negros en la base— no fue un simple prejuicio; fue una relación social de producción que determinaba quién trabajaba dónde, quién recibía qué salario y quién accedía a la educación. El capital colonial y republicano utilizó el racismo para dividir a los oprimidos, para enfrentar a indios y negros entre sí, para impedir que su lucha común contra el amo se articulara en una guerra de clases unificada (Manrique, 1988; Cotler, 1978).

La lucha de clases en el Perú no puede entenderse sin esta dimensión africana. Los esclavos negros fueron parte del proletariado originario del Perú, junto con

los indios y los mestizos. Su resistencia fue parte de la misma guerra de clases que libraron los indígenas contra la encomienda y la mita. Y su legado cultural —la música afroperuana, la danza, la gastronomía— es una prueba de que la resistencia cultural es tan importante como la resistencia política. El socialismo indoamericano, para ser verdaderamente indoamericano, debe ser también **afroperuano**. No puede haber liberación de los oprimidos sin la liberación de todos los oprimidos, sin distinción de origen, raza o cultura.

6. La encomienda y la acumulación originaria mundial

La encomienda no fue un fenómeno local. Fue una pieza de la acumulación originaria mundial que Marx describió en *El Capital*. La plata de Potosí, extraída por la mita, se exportaba a Europa. El tributo indígena, apropiado por los encomenderos, financiaba el comercio colonial. La encomienda era un mecanismo de transferencia de valor del mundo andino al capitalismo europeo.

La acumulación originaria no es un proceso idílico. Es la expropiación violenta de los productores directos, la separación del trabajador de sus medios de producción. En los Andes, esa expropiación tomó la forma de la encomienda: el indio fue despojado de su excedente mediante el tributo forzado, y su comunidad fue desestructurada para impedir su resistencia.

La encomienda fue, por tanto, un instrumento de despojo originario. No creó capital directamente; creó las condiciones para la acumulación capitalista: una clase dominante enriquecida, una fuerza de trabajo desposeída y un excedente transferido al mercado mundial. La encomienda fue la prehistoria del capitalismo peruano.

Conclusión

La encomienda fue una célula económica del saqueo originario. No era un premio feudal; era un mecanismo de extracción de tributo para el capital mercantil. El tributo indígena financió la riqueza colonial, formó a la oligarquía criolla y conectó la economía andina con el mercado mundial. La crisis de la encomienda no significó el fin de la explotación; significó su reconfiguración en el gamonalismo republicano.

La Sección 4 examinará el testimonio de los vencidos: los cronistas indígenas y mestizos que documentaron la catástrofe colonial. La pregunta es: ¿cómo leer sus crónicas a contrapelo para reconstruir la voz de los oprimidos? La respuesta está en el método materialista: desentrañar los intereses de clase de cada cronista y extraer de sus textos la información que no pretendían transmitir.

Sección 4: El testimonio de los vencidos: los cronistas ante la catástrofe colonial

Punto de partida

La conquista no fue solo una catástrofe demográfica y económica; fue también una catástrofe de la memoria. El mundo andino poseía una forma propia de registrar el pasado: los quipus, las tradiciones orales, las huacas, los rituales. La conquista destruyó ese sistema y lo reemplazó por la escritura alfabética, un instrumento que los vencidos no controlaban. Por eso, conocer el Tahuantinsuyo y la catástrofe colonial implica leer documentos producidos, en su mayoría, por los vencedores. Pero ese corpus no es homogéneo: contiene fisuras,

contradicciones y voces que, leídas a contrapelo, permiten reconstruir la experiencia de los oprimidos.

Los cronistas no son testigos neutrales. Son actores de la guerra de clases, ubicados en posiciones específicas de la estructura colonial. Sus relatos están moldeados por intereses materiales: obtener mercedes, justificar la conquista, evangelizar, pedir justicia. La economía colonial no es el contexto de las crónicas; es su causa eficiente. Quien escribía lo hacía para algo: para asegurar un botín, para defender un privilegio, para denunciar un abuso que lo perjudicaba. Leerlos críticamente es, por tanto, una operación política: desentrañar qué dicen, qué callan y por qué.

Esta sección no busca hacer un inventario de cronistas. Busca mostrar cómo, a pesar de la dominación colonial, emergieron voces que denunciaron la explotación, defendieron la memoria andina y registraron la resistencia. La historia desde abajo no es una invención del historiador; es una reconstrucción de lo que los propios vencidos intentaron transmitir.

La Teoría de la Doble Contradicción opera aquí de manera implícita: cada cronista es un producto de la contradicción interna (su posición de clase, su origen, su lealtad) y de la contradicción externa (la presión del poder colonial, la censura, la necesidad de sobrevivir). Su discurso es la síntesis inestable de ambas fuerzas.

1. Guamán Poma de Ayala: el noble empobrecido y la denuncia de la explotación

Felipe Guamán Poma de Ayala (c. 1534-1615) es la voz más radical de la resistencia escrita. Su Primer nueva corónica y buen gobierno (1615) es un monumento de mil páginas y cientos de dibujos que documenta el saqueo colonial con una precisión que ningún cronista español se atrevió a igualar. No es un relato del pasado; es una acusación contra el presente. Denuncia a los corregidores que roban, a los curas que explotan, a los encomenderos que asesinan. Su pluma es un arma de litigio: escribe para el rey, pidiendo justicia.

Pero Guamán Poma no es un campesino. Es un miembro de la nobleza indígena empobrecida, un descendiente de los Yarovilca que ha perdido sus tierras y su estatus. Su crítica al colonialismo es, al mismo tiempo, una defensa de sus privilegios perdidos. No cuestiona la monarquía; cuestiona a los malos funcionarios. No propone una revolución; propone un "buen gobierno" que restituya el orden andino bajo la autoridad del rey. Su voz es la del vencido que pide ser escuchado, no la del rebelde que busca destruir el orden.

Leer a Guamán Poma materialistamente significa reconocer esta ambivalencia. Su denuncia es valiosa porque documenta las formas concretas de explotación: el tributo forzado, la mita, el despojo de tierras. Sus dibujos son un archivo visual de la plusvalía absoluta: el encomendero azotando al indio, el cura cobrando por los sacramentos, el corregidor robando el tributo. Pero su horizonte político es limitado: no puede imaginar una sociedad sin dominación, solo una dominación más justa. Esa limitación no es un defecto personal; es el reflejo de su posición

de clase. Guamán Poma es la voz de la nobleza andina desplazada, no la voz de los hatunrunas.

Su obra es, además, una evidencia material de la catástrofe. Describe la caída demográfica, la desestructuración de las comunidades, la huida de los indios de las reducciones. No usa la palabra "genocidio", pero la documenta. Su silencio sobre la resistencia armada es revelador: como noble empobrecido, teme más a la rebelión popular que al despotismo colonial. Su "buen gobierno" es un intento de restaurar una jerarquía que lo favorecía. La crítica materialista no puede ignorar esta contradicción: el mayor denunciante de la explotación colonial era, al mismo tiempo, un defensor de la jerarquía andina.

2. Titu Cusi Yupanqui: la resistencia incaica narrada por sus actores

Titu Cusi Yupanqui (c. 1530-1571), nieto de Huayna Cápac y gobernante del reducto rebelde de Vilcabamba, es el único inca que dejó un testimonio escrito de la resistencia. Su *Instrucción* (1570), dirigida al virrey y al rey, narra la historia de la conquista desde la perspectiva de los vencidos: la traición de Cajamarca, la muerte de Atahualpa, la rebelión de Manco Inca, la guerra de Vilcabamba.

No es un cronista; es un combatiente. Su relato no busca la neutralidad; busca la legitimación de su derecho al trono y la denuncia de los abusos españoles. Su testimonio es invaluable porque registra la memoria de la resistencia incaica desde adentro, sin la mediación de los vencedores. Titu Cusi habla de las promesas rotas, de las alianzas traicionadas, de la guerra justa contra el invasor. Es la voz de un pueblo que se niega a desaparecer.

La lectura materialista de Titu Cusi exige reconocer su función política: su Instrucción es un documento de negociación, un intento de arrancar concesiones al poder colonial. No es un lamento; es una exigencia. Y esa exigencia está respaldada por la fuerza de las armas: Vilcabamba fue, durante décadas, un foco de resistencia que los españoles no pudieron someter. La palabra de Titu Cusi es la prolongación de la guerra por otros medios.

La doble contradicción aquí es nítida: Titu Cusi es un inca, defensor de su linaje y de su derecho al trono (contradicción interna), pero es también un aliado forzado de los españoles, obligado a negociar con el poder que ha destruido su imperio (contradicción externa). Su discurso oscila entre la dignidad de la resistencia y la humillación de la negociación. Esa oscilación es el reflejo material de su posición: un rey sin reino, un señor sin tierras, un guerrero sin ejército.

Su testimonio es también una fuente para reconstruir la resistencia popular. Menciona a los capitanes que lucharon en Cajamarca, a los curacas que se negaron a rendirse, a las comunidades que escondieron a los rebeldes. La resistencia no fue solo obra de la nobleza; fue obra del pueblo. Titu Cusi, desde su posición de élite, registra esa participación sin comprenderla del todo. La lectura a contrapelo permite ver, en sus omisiones, la magnitud de la resistencia popular.

3. La resistencia indígena en las crónicas: ¿rebeldes o traidores?

La historiografía oficial ha presentado la conquista como una hazaña de los españoles, con algunos auxiliares indígenas que los ayudaron. La realidad es más compleja: la conquista fue, en gran medida, una guerra civil andina en la que los españoles actuaron como árbitros y verdugos. Huancas, chachapoyas y

cañaris vieron en Pizarro una oportunidad para sacudirse el yugo inca y se aliaron con los invasores. Regalado de Hurtado (1984) ha documentado que sin estas tropas auxiliares, la conquista habría sido imposible.

¿Fueron traidores o rebeldes? La pregunta es idealista. Los pueblos sometidos no tenían lealtad al Tahuantinsuyo; lo sufrían como un yugo. Su alianza con los españoles no fue un acto de traición, sino una opción política calculada: preferían a un amo lejano antes que al tirano cercano. La conquista fue, para ellos, una rebelión contra el poder cusqueño. El materialismo no juzga la "lealtad"; analiza las condiciones materiales que hicieron posible la alianza.

Pero la alianza no fue un final; fue un intermedio. Los pueblos que ayudaron a los españoles pronto descubrieron que el nuevo amo era más voraz que el anterior. La encomienda y la mita colonial los despojaron de sus tierras y de su fuerza de trabajo. La rebelión contra el Cusco terminó en sumisión al Toledo. La resistencia indígena, que había vencido a los incas, fue derrotada por los españoles. La historia de los vencidos es, también, la historia de las alianzas que se vuelven cadenas.

La doble contradicción se manifiesta aquí con toda su brutalidad: la alianza con los españoles (contradicción externa) surgió de la opresión incaica (contradicción interna), pero terminó produciendo una opresión aún mayor. Los huancas y chachapoyas no previeron las consecuencias de su alianza; no podían preverlas. Su cálculo político era racional: elegir al enemigo menos malo. Pero la historia no se detiene en los cálculos; se desborda.

4. El silencio de los cronistas oficiales sobre el genocidio

Los cronistas españoles, salvo contadas excepciones, guardaron silencio sobre el genocidio. No describieron la catástrofe demográfica, ni la brutalidad de la mita, ni el horror de las reducciones. Su silencio no fue casual; fue una función ideológica. Documentar la barbarie habría sido legitimar la resistencia; silenciarla era naturalizar la dominación.

Cieza de León, el más etnográfico de los cronistas, describe los caminos, los depósitos, los rituales. Pero guarda silencio sobre la tasa de mortalidad de la mita de Potosí. Garcilaso, que idealiza el Tahuantinsuyo, no menciona la guerra civil que lo desgarró. Los cronistas toledanos, que justifican la dominación, presentan al Imperio como una tiranía que merecía caer. El silencio es un dato: revela la posición de clase del cronista.

La lectura materialista no pide que los cronistas fueran neutrales; les exige que sean leídos como lo que son: documentos de una relación de poder. El silencio no es una ausencia de información; es una información en sí misma: la prueba de que la dominación colonial requería ocultar su propia barbarie.

La contradicción externa —la presión del poder colonial— operaba aquí como censura. Los cronistas no podían decir todo lo que veían; si lo hacían, arriesgaban sus mercedes, sus cargos, sus vidas. Pero la contradicción interna —la necesidad de verdad, la conciencia de la barbarie— emerge en las fisuras: en las cifras de mortalidad que se filtran, en las descripciones de la violencia, en

las denuncias de los críticos. Leer el silencio es leer la censura; leer las fisuras es leer la resistencia de la propia conciencia.

5. Hacia una historia desde abajo: reconstruir las voces silenciadas

Las voces de los mitayos, de los hatunrunas, de las mujeres indígenas no aparecen en las crónicas. No tuvieron acceso a la escritura. Su ausencia es la huella de la dominación. Pero no es una ausencia absoluta: la arqueología, la etnohistoria y los documentos administrativos permiten reconstruir, parcialmente, su experiencia.

Verano (2003) ha documentado, a partir de restos óseos, los marcadores de estrés ocupacional que revelan la explotación física de los trabajadores andinos. Los estudios bioarqueológicos han encontrado en los esqueletos de los hatunrunas signos de artrosis lumbar y cervical, así como fracturas por sobrecarga, evidencia material de la explotación que las crónicas ocultaban (Verano, 2003, p. 152). Los estudios de demografía histórica muestran la magnitud del colapso poblacional. Los documentos de la mita registran las cuotas de trabajadores y las tasas de mortalidad. Los quipus, aunque en su mayoría destruidos, testimonian la existencia de una contabilidad estatal que la conquista no pudo borrar del todo. Estos datos no son meras cifras; son el testimonio de los huesos, la evidencia de que la dominación colonial no fue solo un discurso, sino una práctica material de aniquilación.

La historia desde abajo no es una invención romántica; es una reconstrucción material. Consiste en leer los silencios, en interrogar los documentos con preguntas que los cronistas no se hicieron, en confrontar los relatos con las

evidencias. Es la tarea del historiador materialista: hacer hablar a los que no pudieron hablar.

La doble contradicción opera también aquí: la ausencia de las voces de los oprimidos (contradicción interna: la exclusión de la escritura) es el producto de la dominación colonial (contradicción externa: la imposición del alfabeto y la censura). Reconstruir esas voces es una forma de romper el cerco ideológico, de devolverle a los vencidos su lugar en la historia. No para hacer justicia póstuma, sino para comprender las condiciones materiales de su derrota y las lecciones para el presente.

Conclusión

Los cronistas de la catástrofe colonial son documentos de una relación de poder. Guamán Poma denuncia desde la nobleza empobrecida; Titu Cusi narra desde la resistencia; los cronistas oficiales silencian desde la dominación. Leerlos a contrapelo es una operación política: no para celebrar a los vencidos, sino para reconstruir las condiciones materiales de su derrota.

La catástrofe colonial no fue un accidente; fue la forma que adoptó la acumulación originaria en los Andes. Las voces de los vencidos, por fragmentarias que sean, son la prueba de que la resistencia existió, de que la explotación fue denunciada, de que la memoria sobrevivió. La historia desde abajo no es un consuelo; es un arma.

La Sección 1 del Libro Tercero abordará la acumulación originaria a partir del guano. La pregunta es: ¿cómo una nueva renta, la del fertilizante, reconfiguró la

dominación colonial y sentó las bases de la dependencia semicolonial? La respuesta no está en la naturaleza del recurso, sino en las relaciones de producción que lo explotaron.

Sección 1: El guano como renta diferencial y la inserción subordinada en el mercado mundial

Punto de partida

El guano no fue un simple fertilizante. Fue la primera gran renta de la República peruana, una masa de excedente que fluyó desde las islas del Pacífico hacia las arcas de la oligarquía criolla y de los acreedores extranjeros. La historiografía burguesa lo ha presentado como un "milagro económico" o, al contrario, como una "oportunidad desperdiciada". Ambas lecturas comparten el mismo vicio idealista: tratan el guano como una cosa, no como una relación social. El materialismo histórico exige otra cosa: interrogar las relaciones de producción que se tejieron alrededor de esa renta, y mostrar que el guano no generó desarrollo porque no estaba destinado a generarlo. Estaba destinado a alimentar la acumulación originaria del capitalismo europeo y a consolidar una oligarquía parasitaria.

La época del guano fue la época en que el Perú se insertó de manera subordinada en el mercado mundial. No como productor industrial, sino como extractor de una renta diferencial que no supo —ni quiso— transformar en capital productivo. Es la historia de un país que se enriqueció sin desarrollarse, que

acumuló deuda mientras acumulaba excremento de ave. Es, en suma, la historia de la dependencia.

1. El guano como fertilizante y su demanda en el mercado europeo

El guano es excremento de ave marina acumulado durante milenios en las islas del litoral peruano. Su valor como fertilizante era conocido por los pueblos andinos prehispánicos, que lo usaban para enriquecer los suelos. Pero fue la revolución agrícola europea del siglo XIX la que lo convirtió en mercancía mundial. La agricultura europea, presionada por el crecimiento demográfico y la urbanización, necesitaba fertilizantes. El guano peruano, con su alto contenido de nitrógeno y fósforo, era el mejor disponible.

La demanda europea fue el motor de la extracción guanera. No fue el Estado peruano el que decidió explotar el guano; fueron los capitales europeos los que lo exigieron. La demanda no era una variable exógena; era la expresión material de la revolución industrial y agrícola que estaba transformando el capitalismo. El Perú se convirtió en proveedor de un insumo estratégico para la acumulación europea. Y esa inserción, desde el primer momento, fue subordinada.

Los datos son contundentes. Entre 1840 y 1880, el Perú exportó aproximadamente 12 millones de toneladas de guano, con un valor estimado de 750 millones de pesos de la época, una cifra equivalente a varias veces el presupuesto anual de la joven República (Hunt, 1973). Solo el ferrocarril central, financiado con la renta guanera, costó más de 150 millones de pesos, y jamás se completó como proyecto productivo. La demanda europea era insaciable: Inglaterra, Francia y Alemania competían por el fertilizante peruano, y los precios

se mantuvieron altos durante décadas. La bonanza guanera no fue un espejismo; fue una riqueza real, concreta, contabilizable. Y sin embargo, no dejó desarrollo. El guano no era un recurso ilimitado. Era una renta finita, acumulada durante milenios. La extracción la consumía sin reproducirla. A diferencia de una fábrica, que puede producir más, el guano era un stock. Una vez agotado, no había reposición. La renta guanera era, por tanto, una renta de agotamiento: un regalo de la naturaleza que la oligarquía criolla dilapidó sin dejar nada a cambio. La producción pasó de unas 60.000 toneladas anuales a más de 400.000 en los años de auge, para colapsar a finales del siglo XIX, cuando los yacimientos se agotaron y el salitre ocupó su lugar. La bonanza fue un paréntesis: un ciclo de extracción intensiva que se agotó a sí mismo.

2. La renta diferencial I y II en la extracción guanera

La categoría de renta diferencial, tomada de Marx, es la clave para entender la economía del guano. La renta diferencial I surge de las diferencias de productividad entre distintas tierras o recursos. En el caso del guano, la renta diferencial I era extraordinaria: las islas guaneras producían un fertilizante de calidad superior, con costos de extracción relativamente bajos en comparación con los fertilizantes europeos. La renta diferencial II surge de la inversión adicional de capital sobre un mismo recurso. En el guano, la renta diferencial II fue menos relevante, porque la extracción no requería grandes inversiones: bastaba con mano de obra barata y transporte marítimo.

La renta diferencial del guano fue una renta de monopolio: el Perú controlaba el mejor yacimiento del mundo. Esa renta no fue el resultado del trabajo productivo

de la burguesía peruana; fue un don de la naturaleza. La oligarquía criolla no creó la renta; la apropió. Y la apropió sin invertir en la reproducción del recurso ni en la diversificación productiva. La renta guanera fue, en este sentido, una renta parasitaria: un excedente que fluía hacia una clase que no producía.

Los números muestran la magnitud del parasitismo. De los 750 millones de pesos generados por el guano, apenas una fracción mínima se invirtió en la agricultura serrana o en la industria. El gasto militar, la burocracia y la deuda se llevaron la mayor parte. Los "consolidados de la deuda interna", un grupo de comerciantes y especuladores criollos, se apropiaron de más de 100 millones de pesos mediante la manipulación de la deuda pública (Quiroz, 2008). La riqueza guanera fue el botín de una casta que no producía y que no tenía interés en producir.

3. El papel del capital inglés en la explotación del guano

El capital inglés fue el principal beneficiario de la renta guanera. Los consignatarios —las casas comerciales británicas que monopolizaban el comercio del guano— se quedaban con una parte sustancial del excedente. El contrato de consignación, que en teoría era un simple servicio de comercialización, en la práctica era un mecanismo de extracción: el consignatario fijaba los precios, cobraba comisiones, adelantaba dinero con intereses, y se convertía en el acreedor del Estado peruano.

Bonilla (1974) ha documentado la magnitud de esta succión: el capital inglés no solo se apropiaba de una parte de la renta, sino que controlaba la política económica del Perú. Los préstamos se pagaban con guano; el guano se entregaba a los acreedores; los acreedores dictaban las condiciones. La casa

Dreyfus, la más poderosa de las consignatarias, llegó a controlar la mitad de las exportaciones de guano y a condicionar el presupuesto nacional. El **Contrato Dreyfus de 1869** es la prueba documental de esa dominación: mediante ese acuerdo, el gobierno de José Balta entregó a la casa francesa el monopolio de la venta de dos millones de toneladas de guano a cambio de un adelanto y del servicio de la deuda externa. El contrato no fue un acto de soberanía; fue una capitulación. El Perú dejó de controlar su principal recurso y se convirtió en un deudor perpetuo del capital europeo.

El capital inglés no era un socio; era un dominador. La oligarquía criolla, lejos de resistir, se asoció al saqueo. Se convirtió en socia menor del imperialismo británico, contenta con las migajas de la renta, incapaz de disputar el control del excedente. Esa alianza entre la oligarquía criolla y el capital extranjero es la esencia de la dependencia: la burguesía local no es una clase nacional; es una clase compradora, cuya función es intermediar la extracción del excedente hacia el centro imperial.

4. La apropiación de la renta por la oligarquía y el Estado

La oligarquía criolla no era una clase productiva. Era una clase terrateniente y mercantil que vivía de la apropiación de rentas: la renta de la tierra, la renta del guano, la renta del tributo. Su riqueza no provenía del trabajo ni de la inversión productiva; provenía del saqueo. El guano fue la oportunidad perfecta para consolidar ese carácter parasitario: una renta inmensa, de fácil apropiación, que no exigía ni trabajo ni innovación.

La oligarquía usó la renta guanera para consolidar su poder. Financió el Estado, el ejército, la prensa. Compró tierras, títulos, influencias. Se integró a los circuitos

del capital financiero europeo. Pero no invirtió en la industrialización, no desarrolló el mercado interno, no transformó la agricultura. La renta guanera fue una oportunidad perdida, no por torpeza, sino por lógica de clase: la oligarquía no quería desarrollo; quería rentas. El desarrollo habría amenazado su posición dominante.

Gootenberg (1993) ha mostrado que la era del guano no fue una interrupción de la historia peruana, sino la culminación de un proceso de subordinación que venía de la independencia. Los caudillos y comerciantes que dominaron la República temprana fueron los mismos que se apoderaron del guano. No hubo ruptura; hubo continuidad. La dependencia no fue un accidente; fue una construcción.

Yepes del Castillo (1972), por su parte, ubica la era del guano dentro de un siglo de desarrollo capitalista peruano que no fue tal: un desarrollo sin industrialización, un crecimiento sin mercado interno, una modernización que consolidó el latifundio. La renta guanera fue el combustible de una burguesía que no quería ser burguesía; quería ser aristocracia.

5. El guano como primera forma de subdesarrollo extractivo

La economía del guano fue la primera manifestación del subdesarrollo extractivo peruano: una economía que se inserta en el mercado mundial como proveedora de recursos naturales, sin desarrollar capacidad productiva interna. El guano no generó eslabonamientos productivos; no creó industrias; no formó trabajadores calificados. Solo generó renta, y la renta se fugó.

Levin (1960) denominó a este patrón "economía de exportación" o "economía de enclave": un sector extractivo que no se integra al resto de la economía, que

funciona como una isla de capital extranjero en un mar de atraso. El guano fue la primera economía de enclave del Perú: un sector que producía para el exterior, con mano de obra importada o semiesclavizada, y que no dejaba nada a la economía interna. Esa estructura se repetiría con el salitre, el cobre, el petróleo y, en el siglo XXI, con la minería a tajo abierto.

El subdesarrollo extractivo es una forma de dependencia: el país exporta recursos, importa manufacturas y acumula deuda. El guano fue el primer ciclo de ese patrón, que se repetiría con el salitre, el cobre, el petróleo. La maldición de los recursos no es una ley natural; es una ley de la dependencia. Solo se cumple cuando la burguesía local no tiene interés en el desarrollo, y el capital extranjero tiene el poder para imponer la extracción.

La época del guano fue, en este sentido, una prefiguración del siglo XXI: un país que se enriquece con las exportaciones primarias mientras su pueblo se empobrece. La renta guanera no sirvió para construir una nación; sirvió para consolidar una oligarquía y una deuda. La dependencia, lejos de ser un residuo del pasado, es la condición permanente del capitalismo peruano.

6. La ideología del "progreso" y el empiriocriticismo criollo

La era del guano no fue solo un fenómeno económico; fue también un fenómeno ideológico. La oligarquía criolla construyó un discurso de "progreso" que presentaba la extracción como modernización y la subordinación como civilización. El guano era la prueba, decían, de que el Perú había entrado en la senda del desarrollo. La prensa de la época, financiada por la renta, celebraba cada contrato con los consignatarios como una victoria nacional.

Ese discurso es una manifestación temprana del empiriocriticismo criollo: la negación de la realidad material de la dependencia mediante la construcción de una "experiencia" de progreso. La oligarquía no necesitaba negar la explotación; necesitaba presentarla como inevitable, como el precio del progreso. El guano no era saqueo; era "oportunidad". La deuda no era sujeción; era "confianza". La miseria del interior no era despojo; era "atraso natural". El discurso del progreso era la forma ideológica de la acumulación originaria.

Gootenberg (1993) ha mostrado que ese discurso no era una simple mentira; era una construcción material, difundida por los intelectuales orgánicos de la oligarquía. Los periódicos, los folletos, los discursos parlamentarios: todo el aparato ideológico de la época trabajaba para transformar el saqueo en hazaña. El empiriocriticismo criollo, que analizaremos en el Tomo III, tiene aquí una de sus raíces históricas. La oligarquía guanera no solo robó; también contó una historia sobre su robo. Y esa historia, repetida durante décadas, se convirtió en sentido común.

Conclusión

El guano fue una renta diferencial extraordinaria que el Perú no supo —ni quiso— transformar en desarrollo. Fue una oportunidad de acumulación originaria que se malogró por la lógica parasitaria de la oligarquía y la dominación del capital inglés. La renta guanera consolidó la dependencia, centralizó el poder en Lima y sentó las bases de la deuda externa que hasta hoy nos agobia. Y, al mismo tiempo, produjo un discurso de progreso que ocultó el saqueo bajo la apariencia de la modernización.

La Sección 2 examinará a los culíes chinos, la fuerza de trabajo semiesclavizada que hizo posible la extracción del guano. La pregunta es: ¿cómo la importación

de mano de obra china se articuló con la acumulación originaria y la lucha de clases en el Perú? La respuesta está en la lógica de la superexplotación racializada.

Sección 2: Los culíes chinos: la nueva carne de cañón del capital

Punto de partida

La extracción del guano exigía una fuerza de trabajo abundante, barata y desechable. La población indígena, diezmada por la conquista y la mita colonial, no bastaba para cubrir la demanda. La oligarquía guanera, con el respaldo del capital extranjero, encontró una solución brutal: importar trabajadores chinos bajo un régimen de semiesclavitud. Los culíes fueron la nueva carne de cañón de la acumulación originaria peruana.

El fenómeno no fue local. Fue parte del mercado mundial de trabajo forzado que el capitalismo del siglo XIX organizó para extraer las materias primas que necesitaba. Así como los africanos esclavizados fueron llevados a las plantaciones de América, los culíes chinos fueron transportados a las islas guaneras, las haciendas costeñas y los ferrocarriles del Perú. La trata amarilla fue una pieza más de la maquinaria global de acumulación originaria.

Esta sección no se limita a describir la barbarie. Busca desentrañar la lógica material que la produjo, la función de clase del racismo que la legitimó, y la resistencia que los culíes opusieron. Porque la historia de los culíes no es solo la historia de la explotación; es también la historia de la lucha contra ella.

1. La importación de mano de obra china bajo régimen de semiesclavitud

Entre 1849 y 1874, aproximadamente 100.000 culíes chinos fueron importados al Perú (Stewart, 1951). No eran esclavos en el sentido jurídico del término; eran trabajadores "contratados" por un período de ocho años. Pero el contrato era una ficción: los culíes eran reclutados mediante engaños, secuestros o deudas forzadas, y transportados en condiciones inhumanas. La tasa de mortalidad en los barcos era altísima: se estima que entre el 10% y el 20% de los culíes moría durante la travesía del Pacífico (Rodríguez Pastor, 2000).

El tráfico de culíes era un negocio lucrativo. Los traficantes pagaban entre 10 y 20 pesos por culí en China y lo vendían en el Perú por 200 o 300 pesos. La ganancia era astronómica, y el riesgo, mínimo. Los barcos que transportaban a los culíes no eran mejores que los barcos negreros: hacinamiento, hambre, enfermedades, violencia. Rodríguez Pastor (2000) ha documentado los motines a bordo, las epidemias de disentería y las ejecuciones sumarias de los culíes que intentaban rebelarse. El Pacífico fue, para muchos, una tumba flotante.

Los culíes eran vendidos a su llegada, como mercancías. Los hacendados y contratistas los compraban a los traficantes, y el culí quedaba atado a su "amo" por deudas que crecían sin cesar. El sistema era una forma de servidumbre por deuda: el trabajador nunca terminaba de pagar su "contrato", y la deuda se heredaba o se renovaba indefinidamente. La diferencia con la esclavitud era formal; en la práctica, el culí no tenía libertad, no tenía derechos y no tenía salida.

El contrato, si puede llamarse así, era una trampa legal. El culí firmaba —o lo hacían por él— un compromiso de ocho años de trabajo, con un salario ínfimo que jamás se pagaba puntualmente. Al final de los ocho años, la deuda acumulada lo obligaba a renovar el contrato. La semiesclavitud era una

esclavitud disfrazada de trabajo libre. El capital la prefería porque eludía la condena internacional de la esclavitud y, al mismo tiempo, garantizaba una mano de obra aún más barata.

2. Las condiciones de trabajo en las islas guaneras

Las islas guaneras fueron el peor destino para los culíes. El guano, acumulado durante milenios, despedía un polvo corrosivo que quemaba la piel, los ojos y los pulmones. Los trabajadores extraían el guano con picos y palas, lo cargaban en sacos y lo transportaban a los barcos. Trabajaban descalzos, sin protección, bajo un sol implacable. La jornada duraba entre 12 y 16 horas.

Las condiciones eran tan brutales que la mortalidad en las islas era espantosa. Los testigos de la época describen a los culíes como esqueletos ambulantes, con las manos llagadas, los pulmones destrozados y la mirada vacía. Stewart (1951) calcula que la esperanza de vida de un culí en las islas guaneras no superaba los dos años. La explotación no era un accidente; era el cálculo racional del capital: el culí era más barato que el trabajador libre, y su muerte no representaba una pérdida, porque siempre podía importarse otro.

El trabajo en las islas era una sentencia de muerte. Los culíes dormían en barracas húmedas, comían arroz y pescado podrido, y sufrían disentería, tuberculosis y ceguera por el polvo del guano. Los capataces, armados de látigos, imponían un ritmo de trabajo extenuante. Quien no cumplía la cuota era azotado. Quien se rebelaba era ejecutado. Las islas guaneras eran un campo de concentración: un lugar donde el capital extraía la plusvalía absoluta de cuerpos sin esperanza.

La ironía es amarga: el guano, que era un fertilizante para la agricultura europea, se extraía con la sangre de trabajadores semiesclavizados. La agricultura europea se modernizaba, mientras en las islas peruanas los culíes morían como moscas. La acumulación originaria no tiene fronteras: la plusvalía extraída en las islas viajaba a Europa y se transformaba en capital industrial.

3. La resistencia de los culíes y su papel en la lucha de clases

Los culíes no fueron víctimas pasivas. Resistieron, lucharon y se rebelaron. Las crónicas de la época registran motines, fugas masivas, incendios de barracas y enfrentamientos con los capataces. Los culíes que lograban escapar se refugiaban en las montañas, formaban bandas y atacaban las haciendas. Algunos se unieron a las montoneras y a las guerrillas durante la Guerra del Pacífico.

La resistencia de los culíes tuvo un carácter de clase: no era solo una lucha por la supervivencia individual, sino una rebelión contra el sistema de explotación. Los culíes no pedían mejores condiciones; exigían libertad. Su lucha se articuló con la de otros sectores oprimidos: los indígenas de las haciendas, los peones de los ferrocarriles, los artesanos urbanos. La historia oficial ha silenciado esta resistencia, pero los documentos de la época la registran con claridad.

Rodríguez Pastor (2000) ha reconstruido episodios de resistencia heroica: los motines de las islas Chincha, las fugas masivas de las haciendas de Cañete, la rebelión de los culíes del ferrocarril de La Oroya. En las islas Chincha, en 1870, los culíes se amotinaron, incendiaron las barracas y se enfrentaron a los guardias. La rebelión fue aplastada, pero dejó una huella imborrable: los culíes no eran mercancías dóciles; eran seres humanos que luchaban por su libertad.

Durante la Guerra del Pacífico, los culíes se convirtieron en un actor político. Muchos se unieron a las filas chilenas, viendo en el invasor una oportunidad para sacudirse el yugo de los hacendados. La historiografía peruana oficial los ha llamado "traidores"; la historiografía materialista los llama rebeldes. Los culíes no tenían ninguna lealtad a la oligarquía que los explotaba; su alianza con Chile fue un cálculo político: el enemigo de mi enemigo es mi aliado. La traición no fue de los culíes; fue de la oligarquía que los esclavizó.

4. La cuestión racial como dimensión de la explotación capitalista peruana

La explotación de los culíes fue racializada. Los hacendados y contratistas justificaban la semiesclavitud con un discurso racista: los chinos eran "seres inferiores", "animales de trabajo", "razas sin alma". El racismo no era un simple prejuicio; era una función ideológica del capital: servía para legitimar la superexplotación.

Manrique (1988) ha analizado cómo el racismo contra los culíes se articuló con el racismo contra los indígenas y los negros. El capital colonial y republicano construyó una jerarquía racial que justificaba la dominación: los blancos en la cúspide, los mestizos en el medio, los indígenas y negros en la base, y los chinos en el sótano. La raza no era una realidad biológica; era una categoría social que el capital utilizaba para dividir a los trabajadores y justificar la explotación.

La cuestión racial es, por tanto, una cuestión de clase. El racismo no fue un "error" de la oligarquía; fue una herramienta de dominación. Sirvió para impedir la unidad de los oprimidos, para enfrentar a los trabajadores entre sí, para naturalizar la explotación. Los culíes chinos fueron víctimas de ese racismo, pero también lo enfrentaron: se aliaron con los indígenas, se mezclaron con la

población local, formaron las primeras comunidades chinas del Perú. La resistencia no fue solo laboral; fue también cultural y racial.

La figura del "chino" como enemigo interno fue una construcción ideológica que la oligarquía usó para desviar la ira popular. Cuando los trabajadores indígenas y mestizos protestaban, la oligarquía les decía que el enemigo era el culí, que les quitaba el trabajo. Era la clásica táctica del divide y vencerás: enfrentar a los oprimidos entre sí para impedir que se unieran contra el verdadero enemigo. La historia del racismo peruano es la historia de esa operación ideológica (Manrique, 1988).

El legado de los culíes: de la servidumbre a la cultura

Los culíes no solo dejaron un legado de explotación; dejaron un legado cultural. Los descendientes de los culíes formaron las primeras comunidades chinas del Perú, crearon restaurantes, boticas, comercios. La comida chifa, hoy tan peruana como la papa, es producto de esa fusión. Los culíes no desaparecieron; se integraron, transformaron la cultura popular y crearon una identidad nueva: el chino-peruano.

Pero ese legado cultural no debe ocultar la barbarie de la explotación. La comida chifa no es una compensación por la esclavitud. Es la prueba de que la resistencia cultural fue posible aun en las condiciones más brutales. Los culíes no solo lucharon con las armas; lucharon con la cultura, con la comida, con el idioma, con la solidaridad. Esa es la dialéctica de la opresión: el capital deshumaniza, pero los oprimidos crean humanidad a contrapelo.

6. La conexión con la acumulación originaria mundial

La importación de culíes chinos no fue un fenómeno aislado. Fue un eslabón de la cadena mundial de trabajo forzado que el capitalismo del siglo XIX organizó para extraer las materias primas que necesitaba. Los culíes del Perú se sumaban a los trabajadores chinos de Cuba, los coolies de las plantaciones del Caribe, los esclavos africanos de Brasil. Era el mismo sistema, con diferentes formas.

Marx, en *El Capital*, describió la acumulación originaria como la expropiación violenta de los productores directos. La trata amarilla fue una de las formas de esa expropiación: trabajadores arrancados de su tierra, transportados como mercancías, explotados hasta la muerte y desechados. El capital no creó esa barbarie por maldad; la creó por lógica de acumulación. El culí era una mercancía barata, y su muerte era un costo operativo.

La acumulación originaria mundial se alimentó de la plusvalía extraída en las periferias. La plata de Potosí, el guano de las islas, el azúcar de Cuba, el café de Brasil: todo fluía hacia el centro capitalista, donde se transformaba en capital industrial. Los culíes del Perú fueron una pieza más de esa maquinaria de explotación global.

La semiesclavitud china fue, en este sentido, una forma de transición entre la esclavitud colonial y el trabajo asalariado del capitalismo maduro. El capital necesitaba una mano de obra barata, pero también necesitaba que esa mano de obra no tuviera los derechos del trabajador libre. El culí era la solución perfecta: un trabajador sin derechos, sin salario real, sin libertad. Era el proletario desposeído de la acumulación originaria.

Conclusión

Los culíes chinos fueron la nueva carne de cañón del capital. Importados bajo un régimen de semiesclavitud, explotados en las islas guaneras y en las haciendas, su trabajo fue esencial para la acumulación originaria del capitalismo peruano y mundial. Pero no fueron víctimas pasivas: resistieron, lucharon y se rebelaron, dejando una huella que la historia oficial ha intentado borrar.

La cuestión racial que acompañó su explotación es una dimensión de la cuestión de clase. El racismo no fue un prejuicio; fue una herramienta de dominación. Y la resistencia de los culíes no fue solo laboral; fue también una lucha por la dignidad y la libertad.

La Sección 3 examinará la Guerra del Pacífico como guerra del salitre. La pregunta es: ¿cómo la competencia interimperialista por el control del nitrato desembocó en una guerra que despojó al Perú de su principal recurso? La respuesta está en la lógica de la acumulación y la traición de la oligarquía.

Camarada, tiene usted toda la razón. Una tesis sin datos es un panfleto; con datos, es una demostración científica. He ampliado la Sección 3 incorporando las cifras de la producción salitrera, la inversión británica, la composición del ejército, la resistencia campesina y las cláusulas del Tratado de Ancón. La evidencia empírica es ahora el esqueleto de la denuncia política.

Sección 3: La Guerra del Pacífico como guerra del salitre: la traición limeña y la resistencia popular

Punto de partida

La Guerra del Pacífico (1879-1884) no fue una guerra entre naciones. Fue una guerra entre capitales. El salitre, que había reemplazado al guano como principal

renta del Perú, se convirtió en el objeto de una disputa interimperialista. Chile, con el respaldo del capital inglés, invadió el sur peruano y se apropió de los yacimientos de nitrato. La oligarquía limeña, que ya había dilapidado la renta guanera, fue incapaz y no quiso defender el salitre. La resistencia popular fue heroica, pero fue traicionada. La derrota significó la amputación de Tarapacá y Arica, y la entrega del salitre al capital extranjero.

La evidencia empírica es abrumadora. La guerra no fue un accidente; fue un cálculo. Las cifras de producción, deuda, inversión y mortalidad militar demuestran que la oligarquía no podía ganar porque no quería ganar. Y que el pueblo, cuando luchó, lo hizo solo.

1. El salitre como objeto de disputa interimperialista

El salitre era el nuevo guano. Tras el agotamiento de los yacimientos de guano, el nitrato de Tarapacá se convirtió en la principal renta del Perú. La demanda europea era insaciable: el salitre era fertilizante y, sobre todo, insumo para la fabricación de explosivos. El capital inglés, que controlaba el comercio mundial, puso sus ojos en Tarapacá. Chile, que ya tenía intereses en la región, vio la oportunidad de apoderarse del recurso.

Bonilla (1978) ha documentado que la guerra fue, en esencia, una disputa por el control del salitre. Los capitales ingleses, que dominaban la economía chilena, empujaron a Chile a la guerra para apoderarse de las salitreras de Tarapacá. El Perú, que había nacionalizado las salitreras en 1875, era un obstáculo para la expansión del capital británico. La guerra fue la respuesta: la expropiación por la fuerza de un recurso que el capital no podía comprar.

Los datos son concluyentes.Antes de la guerra, Tarapacá producía más del 90% del salitre mundial, con exportaciones que superaban las 300.000 toneladas anuales (Farcau, 2000). El valor de la producción salitrera entre 1876 y 1879 fue de aproximadamente 30 millones de soles anuales, una cifra equivalente a la mitad del presupuesto nacional (Yepes del Castillo, 1972). La nacionalización peruana de 1875, que expropió las salitreras mediante la emisión de bonos por un valor de 24 millones de soles, fue vista por los inversores británicos como una afrenta. Los capitales británicos controlaban alrededor del 60% de la industria salitrera antes de la nacionalización, y su influencia sobre la economía chilena era aún mayor (Bonilla, 1978).

La guerra no fue, por tanto, un conflicto de fronteras. Fue la respuesta militar a la decisión peruana de controlar su propia renta. Y la respuesta fue brutal: Chile, con el respaldo financiero del capital inglés, invadió Tarapacá, se apoderó de las salitreras y las entregó a los acreedores británicos. La soberanía peruana fue sacrificada en el altar de la acumulación.

2. Las contradicciones internas de la burguesía peruana

La burguesía peruana no era monolítica. Estaba dividida en facciones. Los salitreros de Tarapacá, muchos de ellos extranjeros o asociados al capital inglés, no querían defender la nacionalización. Los comerciantes limeños, que vivían de la especulación, temían a la guerra. Los terratenientes de la sierra, que no participaban de la renta del salitre, no tenían interés en defenderla. Solo un sector, vinculado al Estado, intentó resistir, pero sin una base social que lo respaldara.

Gootenberg (1993) ha mostrado que la era del guano había consolidado una burguesía compradora, acostumbrada a vivir de las rentas del Estado y de los contratos con el capital extranjero. Esa burguesía no era una clase nacional; era una clase parásita. No podía defender el salitre porque no tenía una base productiva propia. Su riqueza dependía del comercio y de la especulación, no de la producción. La guerra la amenazaba, y prefirió rendirse antes que arriesgar su posición.

El censo de 1876 lo revela todo. El Perú tenía una población de 2.700.000 habitantes, de los cuales apenas el 3% vivía en Lima y controlaba la mayor parte de la riqueza nacional (Contreras & Cueto, 2013). La gran mayoría de la población era indígena, campesina y analfabeta, sometida al gamonalismo y excluida de la vida política. El ejército peruano, formado por reclutas indígenas forzados, no era un ejército popular; era un ejército de castas. Los oficiales limeños despreciaban a sus propios soldados, y la tropa carecía de armas, entrenamiento y alimentos.

Los presupuestos de guerra son otra evidencia. Entre 1879 y 1883, el Perú gastó aproximadamente **100 millones de soles** en la guerra, pero una parte sustancial de ese gasto se perdió en corrupción y malversación (Quiroz, 2008). Los contratos de armas, los préstamos de guerra, los suministros: todo fue saqueado por la oligarquía. La corrupción no fue un accidente; fue la forma en que la burguesía peruana se relacionaba con el Estado. La derrota fue, en gran medida, un acto de corrupción llevado a sus últimas consecuencias.

Esta fractura interna no fue un fenómeno autónomo; fue el reflejo de la dependencia estructural de la burguesía peruana del capital extranjero. Los salitreros que se oponían a la nacionalización no actuaban por convicción propia,

sino porque sus intereses estaban atados a los capitales británicos que controlaban el comercio del nitrato (Bonilla, 1978). Los comerciantes limeños, que temían a la guerra, sabían que una derrota militar podría significar la pérdida de sus mercados, pero también que una victoria popular —como la que Cáceres encarnaba en la sierra— podría amenazar su posición de clase. La contradicción externa —la presión del capital inglés— no se añadió a la interna; la constituyó. La burguesía peruana no era explotadora *y* dependiente; era explotadora porque era dependiente. Su riqueza no provenía de la producción nacional, sino de la intermediación del excedente hacia el centro imperial. La guerra del salitre fue la prueba de que su "nacionalismo" era una ficción: cuando la patria y sus intereses chocaron, eligieron sus intereses (Gootenberg, 1993; Quiroz, 2008). La derrota no fue un error táctico; fue la consecuencia lógica de una clase que no podía defender lo que no poseía.

3. La resistencia popular y su traición

La resistencia popular fue real y heroica. Los campesinos del interior, los obreros de las ciudades, los artesanos, los estudiantes se alistaron en los batallones de voluntarios. En Tacna y Arica, el pueblo defendió el territorio con una valentía que la historia oficial ha intentado apropiarse. Pero esa resistencia fue traicionada. La oligarquía no les dio armas suficientes, no les pagó, no los apoyó. Los abandonó.

Manrique (1988) ha documentado la participación de los sectores populares en la guerra, especialmente de los campesinos indígenas que se unieron a la resistencia contra el invasor chileno. Pero también ha mostrado cómo la oligarquía desconfiaba de ellos. El ejército peruano no era un ejército popular; era un ejército de castas, dirigido por oficiales que despreciaban a los reclutas

indígenas y campesinos. La guerra se perdió, en parte, porque la oligarquía se negó a transformar el ejército en una fuerza popular.

La resistencia de la Breña es el hecho más revelador. Andrés Avelino Cáceres lideró una guerra de guerrillas en la sierra central que hostigó al ejército chileno durante más de dos años. Se estima que más de 50.000 campesinos participaron en las montoneras que apoyaban a Cáceres (Manrique, 1988). Fue una guerra de masas, una guerra popular, que la oligarquía no supo ni quiso apoyar. Cáceres, un militar de origen popular, comprendió que solo el pueblo podía salvar a la patria. Pero la oligarquía limeña, que temía a Cáceres más que a los chilenos, negoció la paz y firmó el Tratado de Ancón, traicionando a la resistencia.

Los culíes chinos, que analizamos en la Sección 2, participaron en la guerra, muchos de ellos en el bando chileno. No por traición, sino por cálculo: el enemigo de su enemigo era su aliado. La oligarquía peruana, que los había esclavizado, no podía esperar lealtad. La historia oficial ha usado esta participación para acusar a los culíes de traidores; la historia materialista la usa para desenmascarar a la oligarquía: la traición no fue de los oprimidos, sino de los opresores.

4. La derrota como despojo originario

La derrota militar fue seguida por el despojo. El Tratado de Ancón (1883) cedió Tarapacá a Chile de manera perpetua e incondicional, y dejó Tacna y Arica bajo ocupación durante diez años, con un plebiscito que jamás se realizó. El salitre, que era la principal renta del Perú, pasó a manos chilenas y, a través de ellas, al capital inglés. El Perú no solo perdió territorio; perdió su principal fuente de

riqueza. Fue un despojo originario: la expropiación violenta de un recurso natural que dejó al país sin salitre, sin guano y sin rentas.

Las cifras del despojo son escalofriantes. Tarapacá producía antes de la guerra alrededor de 300.000 toneladas de salitre anuales, con un valor de 30 millones de soles. Tras la guerra, esa riqueza pasó íntegra al capital chileno y británico. El Perú, además, perdió 120.000 kilómetros cuadrados de territorio, incluidos los puertos salitreros de Iquique y Pisagua (Yepes del Castillo, 1972). La deuda externa, que analizaremos en la Sección 4, se convirtió en la nueva cadena. El Perú, derrotado y despojado, no podía pagar a sus acreedores. Los acreedores, principalmente ingleses, se apoderaron de lo que quedaba: los ferrocarriles, las tierras, los recursos. La derrota en la guerra completó la subordinación: el Perú no era ya una semicolonia; era una semicolonia endeudada y despojada.

5. El impacto ideológico de la guerra y el empiriocriticismo criollo

La guerra del Pacífico fue también una batalla ideológica. La oligarquía limeña, para justificar su traición, construyó un discurso de "paz" y "realismo": la guerra estaba perdida, decían, y era preferible negociar antes que sacrificar al pueblo. La prensa, financiada por la oligarquía, atacó a Cáceres y a los resistentes, llamándolos "aventureros" y "caudillos". El discurso de la "paz" era la forma en que el empiriocriticismo criollo se manifestaba: negar la realidad de la resistencia popular, negar la posibilidad de la victoria, negar la existencia misma de una patria popular.

La construcción de la "historia oficial" de la guerra fue parte de esa operación. Los héroes de la oligarquía —Grau, Bolognesi— fueron celebrados como mártires de una patria que la oligarquía misma había traicionado. La resistencia

de la Breña, que era la resistencia del pueblo, fue silenciada. Cáceres, que había liderado la resistencia, fue domesticado: la historia oficial lo convirtió en un caudillo más, no en el líder de una guerra popular. El empiriocriticismo criollo se alimentó de la derrota: si la guerra se perdió, era porque el pueblo no podía defender la patria; solo la oligarquía podía gobernar. Esa fue la lección que impusieron a fuego.

Conclusión

La Guerra del Pacífico fue una guerra del salitre, una guerra de clases. La disputa interimperialista por el control del nitrato desembocó en una invasión que despojó al Perú de su principal recurso. La oligarquía limeña, dividida y parásita, no defendió el salitre; lo entregó. La resistencia popular fue heroica, pero fue traicionada. La derrota fue un despojo originario que completó la subordinación del Perú al capital extranjero.

La Sección 4 examinará la deuda externa como cadena perpetua. La pregunta es: ¿cómo el endeudamiento, nacido de la era del guano y agravado por la derrota en la guerra, se convirtió en el mecanismo permanente de sujeción financiera? La respuesta está en la lógica del acreedor y en la traición de la oligarquía.

Sección 4: La deuda externa como cadena perpetua: el nacimiento del Perú semicolonial

Punto de partida

La deuda externa no es un accidente ni un simple error de gestión. Es el mecanismo mediante el cual el capital financiero internacional subordina a los

países periféricos. En el Perú, la deuda nació con la era del guano, se consolidó con la guerra del Pacífico y se convirtió en una cadena perpetua: un grillete que ata al país a los acreedores extranjeros y que condiciona toda su política económica. No es una deuda del pueblo peruano; es una deuda contra el pueblo peruano, contraída por una oligarquía que la usó para su propio beneficio y que la cargó sobre las espaldas de los trabajadores.

La deuda externa no es simplemente una cifra en un contrato. Es una relación social de dominación. Es la forma moderna del tributo colonial: el país deudor entrega su excedente, su soberanía y su futuro al acreedor. La deuda es el instrumento más eficaz del imperialismo financiero, porque no necesita ejércitos permanentes; necesita contratos, bonos, intereses y la complicidad de la burguesía local. Su poder es silencioso, pero implacable: el país deudor pierde soberanía, pierde recursos, pierde futuro. El Perú, desde el siglo XIX, es un deudor perpetuo. Y esa condición no es un destino natural; es el resultado de decisiones de clase.

La Teoría de la Doble Contradicción se manifiesta aquí con claridad: la contradicción externa (la presión del capital financiero internacional) se articula con la contradicción interna (la corrupción y el parasitismo de la oligarquía peruana). No es solo que los acreedores nos dominen; es que la oligarquía se asoció a esa dominación y la convirtió en su propio negocio. La deuda no es una imposición exterior; es una construcción conjunta de la burguesía imperialista y la burguesía compradora.

1. La prehistoria de la deuda: los empréstitos de la independencia y del guano

La deuda peruana no nació con el guano. Nació con la independencia. En 1822, el flamante Estado peruano, sin industria, sin mercado interno y sin recursos, contrató un empréstito en Londres por 1,2 millones de libras esterlinas. Fue el primero de una larga serie. Ese préstamo, destinado a financiar la guerra contra España y a sostener a la burocracia, se pagó con tierras, con aduanas y con la promesa de futuras rentas. El Perú independiente nació endeudado, y desde entonces no ha dejado de serlo (Yepes del Castillo, 1972).

La era del guano multiplicó la deuda. Los gobiernos de la segunda mitad del siglo XIX, ebrios de renta, contrataron empréstitos millonarios garantizados con el guano. Los empréstitos de 1869, 1870 y 1872, colocados en Londres y París, sumaron más de 50 millones de libras esterlinas, una cifra gigantesca para la época (Bonilla, 1974). Esos préstamos no se usaron para construir industria ni para educar al pueblo. Se usaron para financiar ferrocarriles que no se terminaron, para pagar a los acreedores anteriores, para sostener a una burocracia parásita y para enriquecer a los intermediarios.

Hunt (1973) ha calculado que los ferrocarriles de la era del guano costaron más de 150 millones de soles y produjeron casi nada. La deuda no fue una inversión; fue un despilfarro. La lógica de la deuda es la lógica del acreedor: prestar a un país sin industria es prestar a un país que no podrá pagar. Y cuando no puede pagar, el acreedor impone condiciones: más intereses, más garantías, más control. La deuda se convierte en un mecanismo de sujeción permanente. El Perú no se endeudó para desarrollarse; se endeudó para ser dominado.

2. El Contrato Dreyfus y la entrega del guano a los acreedores

El Contrato Dreyfus de 1869 es la prueba documental de la sujeción financiera. El gobierno de José Balta, acosado por la escasez de ingresos y la presión de los acreedores, entregó a la casa francesa Dreyfus Hermanos el monopolio de la venta de dos millones de toneladas de guano a cambio de un adelanto y del servicio de la deuda externa. El contrato no fue un acto de soberanía; fue una capitulación. El Perú dejó de controlar su principal recurso y se convirtió en un deudor perpetuo del capital europeo.

Bonilla (1974) ha documentado la magnitud de esta succión: Dreyfus no solo se apropiaba de una parte de la renta, sino que controlaba la política económica del Perú. Fijaba los precios, cobraba comisiones, adelantaba dinero con intereses. La casa Dreyfus se convirtió en el verdadero Ministerio de Economía del Perú. Los gobiernos peruanos ya no decidían; obedecían.

Las cifras son elocuentes. El valor del guano entregado a Dreyfus se estimó en 375 millones de soles, de los cuales solo una fracción mínima llegó al tesoro peruano. El resto se perdió en comisiones, intereses y corrupción (Quiroz, 2008).

El Contrato Dreyfus fue, en la práctica, un mecanismo de transferencia de la renta guanera hacia el capital francés. La oligarquía peruana participó del negocio: los intermediarios, los testaferros, los funcionarios corruptos se enriquecieron mientras el país se endeudaba.

El contrato también revela la lógica del capital financiero: no le importa la producción, ni el desarrollo, ni el bienestar de la población. Le importa la renta. El guano no era para Dreyfus un fertilizante; era una mercancía financiera, un instrumento de deuda. El Perú no exportaba guano; exportaba soberanía.

3. La deuda como mecanismo de sujeción: intereses, comisiones, condicionalidades

La deuda no es un simple préstamo; es un sistema de dominación. Los intereses, las comisiones, los cargos administrativos y las condicionalidades son los engranajes de ese sistema. Los acreedores no prestan para ayudar; prestan para controlar. Cada préstamo incluye cláusulas que limitan la soberanía: garantías sobre recursos, control de aduanas, supervisión del presupuesto. El país deudor no puede decidir su política fiscal, su política comercial, su política exterior. Está atado al acreedor.

Quiroz (2008) ha documentado la corrupción estructural que acompañó cada empréstito. Los contratos se inflaban, los intermediarios cobraban comisiones, los gobernantes se enriquecían. La deuda peruana fue, en gran medida, una deuda corrupta. No fue una carga impuesta desde fuera; fue un negocio compartido por la oligarquía peruana y el capital financiero. La corrupción no fue un accidente; fue la forma en que se articuló la dependencia.

Ugarteche (1986) ha mostrado que la deuda externa peruana no es un problema de "mala administración", sino de estructura. El país periférico no puede pagar su deuda porque su economía está organizada para exportar recursos y no para generar divisas productivas. La deuda se renueva eternamente, porque cada pago genera nuevos préstamos. Es la "deuda perpetua", la cadena que no se rompe. La única forma de romperla es la ruptura revolucionaria con el sistema financiero internacional.

4. La guerra del Pacífico y el colapso de la capacidad de pago

La guerra del Pacífico agravó la deuda. El Perú, derrotado y despojado del salitre, no podía pagar a sus acreedores. La deuda, que antes se garantizaba

con el guano, ahora no tenía garantía. Los acreedores ingleses, que habían financiado la guerra y que habían perdido sus inversiones en el salitre, se convirtieron en los amos de la situación.

Los costos de la guerra fueron inmensos. Entre 1879 y 1883, el Perú gastó aproximadamente 100 millones de soles en la guerra, pero una parte sustancial de ese gasto se perdió en corrupción y malversación (Quiroz, 2008). Los contratos de armas, los préstamos de guerra, los suministros: todo fue saqueado por la oligarquía. La derrota no fue un accidente; fue el resultado de la corrupción y de la traición.

La pérdida territorial agravó la crisis. El Tratado de Ancón (1883) cedió Tarapacá a Chile de manera perpetua e incondicional. El Perú perdió 120.000 kilómetros cuadrados de territorio, incluidos los puertos salitreros de Iquique y Pisagua (Yepes del Castillo, 1972). Tarapacá producía antes de la guerra alrededor de 300.000 toneladas de salitre anuales, con un valor de 30 millones de soles. Tras la guerra, esa riqueza pasó íntegra al capital chileno y británico. El Perú no solo perdió la guerra; perdió su principal fuente de ingresos.

5. El Contrato Grace: la capitulación final

La solución a la crisis de la deuda fue la entrega del país a los acreedores. El Contrato Grace (1889) fue la capitulación final: el Perú entregó a los tenedores de bonos británicos el control de sus ferrocarriles, sus tierras, sus recursos. El contrato fue un despojo legalizado: el país que había perdido la guerra perdía ahora su patrimonio.

Bonilla (1978) ha documentado que el Contrato Grace fue la condición impuesta por los acreedores para aceptar la renegociación de la deuda. Las cifras son brutales. La deuda externa peruana, antes de la guerra, era de aproximadamente

40 millones de libras esterlinas. Después de la guerra y de la pérdida del salitre, la deuda era impagable. El Contrato Grace cedió a los acreedores los ferrocarriles, la navegación en el Titicaca, las tierras de la selva. El Perú se convirtió en una semicolonia administrada por sus acreedores.

La entrega del salitre a los acreedores no fue un acto de generosidad; fue una imposición. Los capitales ingleses, que habían alentado la guerra, se apoderaron de lo que quedaba. La deuda no se pagó; se cobró con el patrimonio nacional. El Perú no era un país soberano; era una propiedad del capital financiero.

6. La ideología de la deuda: el empiriocriticismo criollo como legitimación

La deuda externa fue también un fenómeno ideológico. La oligarquía peruana, para justificar su sumisión, construyó un discurso de "seriedad financiera" y "responsabilidad fiscal". Pagar la deuda, decían, era una cuestión de honor. No importaba que el pueblo muriera de hambre; lo importante era no espantar a los acreedores.

Ese discurso es una manifestación del empiriocriticismo criollo: la negación de la realidad material de la explotación mediante la construcción de una "experiencia" de responsabilidad. La deuda se presentaba como una obligación moral, no como un mecanismo de dominación (Quiroz, 2008). Los acreedores eran "socios", no explotadores (Bonilla, 1974). El pago de la deuda era "progreso", no saqueo (Gootenberg, 1993). Pero este discurso no era una mera justificación ideológica impuesta desde fuera; era la expresión de la posición de clase de una oligarquía que había interiorizado su dependencia del capital extranjero. Como sostiene Lenin (1908/1974), el empiriocriticismo es una filosofía que, bajo la apariencia de neutralidad, sirve a los intereses del idealismo y, en última instancia, a la dominación de clase. La contradicción externa —la presión de los

acreedores— no se impuso sobre una oligarquía pasiva; fue asumida por ella como su propia lógica, porque su reproducción como clase dependía de esa subordinación (Cotler, 1978). La ideología de la deuda no era un velo sobre la explotación; era la forma que adoptaba la conciencia de una clase que no podía concebir su existencia fuera del mercado mundial. Como escribió Mariátegui en sus *Siete ensayos*, "la ideología de la clase dominante no es un simple reflejo de sus intereses materiales; es la forma en que esos intereses se convierten en sentido común, en la única realidad posible, y en la única moral admisible" (Mariátegui, 1928, p. 42). La oligarquía peruana no necesitaba mentir para dominar; le bastaba con naturalizar su dominación, con presentar la deuda como un deber patriótico y el saqueo como un acto de responsabilidad. La doble contradicción aquí es orgánica: la presión externa se convirtió en convicción interna, y la convicción interna legitimó la presión externa.

La prensa, financiada por la oligarquía, repetía este discurso sin cesar. Los economistas criollos, formados en las universidades europeas, lo legitimaban con la "ciencia". La deuda era "inevitable", el ajuste era "necesario", la austeridad era "virtud". El empiriocriticismo criollo no es un simple error; es un arma de la dominación: una forma de pensar que hace imposible la rebelión.

Conclusión

La deuda externa es la cadena perpetua del capitalismo dependiente. Nació con la era del guano, se consolidó con la guerra del Pacífico y se convirtió en el mecanismo permanente de sujeción financiera. No es una deuda del pueblo; es una deuda contra el pueblo, contraída por una oligarquía corrupta y unos acreedores voraces.

La Teoría de la Doble Contradicción se cumple aquí con precisión: la contradicción externa (la presión del capital financiero) y la contradicción interna (el parasitismo de la oligarquía) se articulan para someter al país. La deuda no es una imposición exterior; es una construcción conjunta. Y su persistencia es la prueba de que la dependencia no es un accidente, sino una estructura.

El Contrato Grace no fue el final de la historia peruana; fue el comienzo de una nueva fase. La semicolonia endeudada y despojada que emergió de la derrota no era un país soberano, sino un territorio administrado por sus acreedores. Pero esa semicolonia necesitaba una forma política que ocultara el saqueo bajo la apariencia de la soberanía. Esa forma fue la República Aristocrática: un régimen que combinaba la fachada democrática con la práctica del gamonalismo, la subordinación al capital extranjero con la explotación del campesinado indígena. Como señala Cotler (1978), la República Aristocrática no fue una democracia imperfecta, sino una dictadura de clase que "combinaba la fachada republicana con la práctica del saqueo" (p. 89). El Tomo II abordará la República Aristocrática, la forma republicana del saqueo. La pregunta es: ¿cómo la oligarquía, consolidada por el guano y el salitre, gobernó el país con la fachada de la democracia? La respuesta está en la lógica del gamonalismo y la traición de la república (Yepes del Castillo, 1972; Manrique, 1988). La deuda externa no es el final de la cadena; es el eslabón que une la Colonia con la República.

El patrón descrito en este tomo —acumulación originaria mediante renta diferencial, deuda externa como mecanismo de sujeción, semicolonia con fachada republicana— no es exclusivo del Perú. Bolivia vivió la misma lógica con el estaño y la plata; México con el henequén y el petróleo; Chile con el salitre y el cobre; Argentina con el cuero y el trigo. Como señala Galeano (1971),

"América Latina es la región de las venas abiertas: desde el descubrimiento hasta nuestros días, todo ha sido transformado en capital europeo y, más tarde, norteamericano" (p. 12). La Teoría de la Doble Contradicción no es un modelo peruano; es una ley general del capitalismo dependiente. La burguesía compradora, la oligarquía parasitaria y el Estado administrador del saqueo son formas que el capitalismo adoptó en toda América Latina (Bonilla, 1978; Yepes del Castillo, 1972). La especificidad peruana —el ayllu, el guano, la mita— no anula esa generalidad; la concreta. El socialismo indoamericano no es una solución local; es una contribución a la lucha continental contra el imperialismo (Mariátegui, 1928).

Referencias Bibliográficas

1. Fuentes primarias (Cronistas y documentos)

Althusser, L. (1970/1988). Ideología y aparatos ideológicos del Estado. En La filosofía como arma de la revolución (pp. 7-42). México: Siglo XXI Editores.

Betanzos, J. de. (1551/1987). *Suma y narración de los Incas*. En F. Esteve Barba (Ed.), *Crónicas peruanas de interés indígena* (pp. 1–56). Atlas.

Cieza de León, P. de. (1553/2005). *Crónica del Perú: El señorío de los Incas*. Fundación Biblioteca Ayacucho.

Garcilaso de la Vega, I. (1609/1976). *Comentarios reales de los Incas* (T. 1–2). Biblioteca Ayacucho.

Gareis, I. (2007). La extirpación de idolatrías en el Perú: estrategias de dominación y resistencia indígena. En M. G. B. (Ed.), Religión y poder en el mundo andino (pp. 123-145). Universidad Católica del Perú.

Guamán Poma de Ayala, F. (1615/1980). *El primer nueva corónica y buen gobierno* (J. V. Murra & R. Adorno, Eds.; T. 1–3). Siglo XXI Editores.

Gramsci, A. (1929/1981). Cuadernos de la cárcel (Vol. 1-6). México: Editorial Juan Pablos.

Lenin, V. I. (1908/1974). Materialismo y empiriocriticismo. Editorial Progreso.

Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, J. de. (1613/1993). *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Titu Cusi Yupanqui, D. de C. (1570/1992). *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Pontificia Universidad Católica del Perú.

2. Historiografía materialista y etnohistoria andina

Assadourian, C. S. (1982). *El sistema de la economía colonial: mercado interno, regiones y espacio económico*. Instituto de Estudios Peruanos.

Bakewell, P. (1984). *Miners of the Red Mountain: Indian labor in Potosí, 1545-1650*. University of New Mexico Press.

Bonilla, H. (1974). *Guano y burguesía en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.

Bonilla, H. (1978). *Un siglo a la deriva: ensayos sobre el Perú, Bolivia y la Guerra del Pacífico*. Instituto de Estudios Peruanos.

Bowser, F. P. (1977). El esclavo africano en el Perú colonial, 1524-1650. Siglo XXI Editores.

Castro Pozo, H. (1924). Nuestra comunidad indígena. Lima: Editorial «El Lucero»

Contreras, C., & Cueto, M. (2013). *Historia del Perú contemporáneo* (5.ª ed.). Instituto de Estudios Peruanos.

Cook, N. D. (1981). *Demographic collapse: Indian Peru, 1520-1620*. Cambridge University Press.

Capoche, L. (1959). Relación general de la Villa Imperial de Potosí. (L. Hanke, Ed.). Madrid: Atlas. (Obra original escrita en 1585).

Dávila Corrales, C. A. (2011). *El modo andino de propiedad de la tierra en el Estado Inca* [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Repositorio Institucional PUCP. http://hdl.handle.net/20.500.12404/1234

Dobyns, H. F. (1963). An outline of Andean epidemic history to 1720. *Bulletin of the History of Medicine*, 37(6), 493-515.

Espinoza Soriano, W. (1981). *Los modos de producción en el Imperio de los Incas*. Amaru Editores.

Farcau, B. W. (2000). *The Ten Cents War: Chile, Peru, and Bolivia in the War of the Pacific, 1879-1884*. Praeger.

Galeano, E. (1971). Las venas abiertas de América Latina. Montevideo: Editorial Siglo XXI.

Gootenberg, P. (1993). *Caudillos y comerciantes: la economía política del Perú en el siglo XIX*. Instituto de Estudios Peruanos.

Hunt, S. J. (1973). *Growth and guano in nineteenth-century Peru*. Princeton University Press.

Levin, J. V. (1960). *The export economies: Their pattern of development in historical perspective*. Harvard University Press.

Lockhart, J. (1982). *El mundo hispanoperuano, 1532-1560*. Fondo de Cultura Económica.

Manrique, N. (1988). *La piel y la pluma: escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. SUR Casa de Estudios del Socialismo.

Mariátegui, J. C. (1928/2007). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Amauta.

Martínez, H. (1963). Evolución de la propiedad territorial en el Perú. Journal of Inter-American Studies, 5(4), 437-450.

Marx, K. (1845/1974). Tesis sobre Feuerbach. En La ideología alemana. Barcelona: Grijalbo.

Marx, K., & Engels, F. (1845/1974). La ideología alemana. Barcelona: Grijalbo.

Matos Mar, J. (1976). *Las comunidades indígenas en el Perú* (Intento de síntesis). Pontificia Universidad Católica del Perú.

Millones, L. (1973). *Minorías étnicas en el Perú*. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Murra, J. V. (1972). El “control vertical” de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562, Íñigo Ortiz de Zúñiga, visitador* (T. 2, pp. 429–476). Universidad Nacional Hermilio Valdizán.

Murra, J. V. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos.

Pease, F. (1991). *Curacas, reciprocidad y riqueza*. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Puente Brunke, J. de la. (1992). *Encomienda y encomenderos en el Perú*. Diputación Provincial de Sevilla.

Quiroz, A. W. (2008). *Historia de la corrupción en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.

https://doi.org/10.18800/historica.198402.001

Regalado de Hurtado, L. (1984). De Cajamarca a Vilcabamba: una querella andina. Histórica, *8*(2), 153–202. https://doi.org/10.18800/historica.198402.001

Rodríguez Pastor, H. (2000). *Hijos del celeste imperio en el Perú (1850-1900)*. SUR Casa de Estudios del Socialismo.

Rostworowski, M. (1988). *Historia del Tahuantinsuyo* (2.ª ed.). Instituto de Estudios Peruanos.

Stern, S. J. (1986). *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española: Huamanga hasta 1640*. Alianza Editorial.

Stewart, W. (1951). *Chinese bondage in Peru: A history of the Chinese coolie in Peru, 1849-1874*. Duke University Press.

Tandeter, E. (1992). *Coacción y mercado: la minería de la plata en el Potosí colonial, 1692-1826*. Sudamericana.

Thompson, L. G., et al. (2013). Annually resolved ice core records of tropical climate variability over the past ~1800 years. Science, 340(6135), 945-950

Ugarteche, O. (1986). *La deuda externa del Perú: historia y perspectivas*. DESCO.

Vitale, L. (1983). Génesis y desarrollo del modo de producción comunal-tributario de las formaciones sociales inca y azteca. Boletín Americanista, *33*, 85–117.

Verano, J. W. (2003). Human skeletal remains from the North Coast of Peru. En J. W. Verano & D. H. Ubelaker (Eds.), Disease and demography in the Americas (pp. 147-164). Smithsonian Institution Press.

Yepes del Castillo, E. (1972). *Perú 1820-1920: un siglo de desarrollo capitalista*. Instituto de Estudios Peruanos.

Zavala, S. A. (1935). La encomienda indiana. El Trimestre Económico, 2(8), 423-451